KAMİL RUHİ ALABYRAK

SAÇAKLIZÂDE'NİN RİSÂLETÜ'T-TENZÎHÂT ADLI ESERİ'NİN TAHKÎKİ VE İLAHİYAT KONULARININ TAHLİLİ

KELAM

İstanbul, 2020

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

SAÇAKLIZÂDE'NİN RİSÂLETÜ'T-TENZÎHÂT ADLI ESERİ'NİN TAHKÎKİ VE İLAHİYAT KONULARININ TAHLİLİ

Doktora Tezi

KAMİL RUHİ ALBAYRAK

İstanbul, 2020

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

SAÇAKLIZÂDE'NİN RİSÂLETÜ'T-TENZÎHÂT ADLI ESERİ'NİN TAHKİKİ VE İLAHİYAT KONULARININ TAHLİLİ

Doktora Tezi

KAMİL RUHİ ALBAYRAK

Danışman: Prof. Dr. ADİL BEBEK

İstanbul, 2020

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi KAMİL RUHİ ALBAYRAK'nın SAÇAKLIZÂDE'NİN RİSÂLETÛ'T-TENZÎHÂT ADLI ESERİ'NİN TAHKİKİ VE İLAHİYAT KONULARININ TAHLİLİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 30.05.2019 tarih ve 2019-16/21 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 17/01/2020

Öğretim Üyesi Adı Soyadı **İmzası**

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. ADİL BEBEK	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ÖMER AYDIN	
4.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. HATİCE KELPETİN ARPAGUŞ	
5.	Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Kamil Ruhi Albayrak
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelâm
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Adil Bebek
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora-Ocak 2020
Anahtar Kelimeler	: İlahiyat, Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Sıfat

ÖZET

SAÇAKLIZÂDE'NİN *RİSÂLETÜ'T-TENZÎHÂT* ADLI ESERİ'NİN TAHKÎKİ VE İLAHİYAT KONULARININ TAHLİLİ

Saçaklızâde, XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Hanefî-Mâtürîdî bir Osmanlı bilgindir. Son çeyrek asra kadar ilim dünyasında hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında biyografi eserlerindeki sınırlı bazı bilgilerinden başka herhangi bir bilgi mevcut değildi. Yazarın başta İstanbul kütüphaneleri olmak üzere eski Osmanlı coğrafyasındaki kütüphanelerde pek çok eserinin nüshaları bulunmaktadır. Son yıllarda Saçaklızâde'nin bu eserlerinin ona yakını tahkikli olarak basılmış, yazar ve görüşleri üzerine ilmi çalışmalar yapılmıştır. Bu gelişmeler neticesinde yazarın hayatı ve görüşleri hakkındaki bilgiler çoğalıp yayılmaya başlamıştır.

Bu doktora tezi ile Saçaklızâde'nin çoğunluğu yazma halinde bulunan eserleri incelenerek yazarın ilahiyat konusundaki görüşlerinin tahlili yapılmış ve yazara ait Allah Teâlâ'nın sıfatları ile ilgili *Risâletü't-tenzîhât* adlı eserinin kütüphanelerde bulunan nüshaları elde edilerek eser tanıtılmış ve tahkiki tamamlanmıştır. Öte yandan bu çalışma ile yazarın hayatı, eserleri ve görüşleri konusunda bazı yeni bilgilere ve tespitlere ulaşılmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Kamil Ruhi Albayrak

Field : Theology

Programme : Theology

Supervisor : Professor Adil Bebek

Keywords : Theology, Sachaqlizâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Attribute

ABSTRACT

THE CRİTİC OF SACHAQLÎZÂDA'S "RİSÂLETÜ'T-TENZÎHÂT" AND ANALİSİS OF İTS THEOLOGİCAL SUBJECTS

Sachaqlizâda who lived in the second half of the seventeenth century and the first half of the eighteenth century is an Ottoman Mâturîdî-Hanafî scholar. Until the last quarter-century, there was no other information about his life, his works and his opinions in the world of science, except some limited knowledge in biographical books. There are many copies of his books in libraries in the old Ottoman area, especially in Istanbul. In recent years, approximately ten books of Sachaqlızâda have been published with editorial criteria, and scientific studies have been conducted on the author and his opinions. As a result of these studies, knowledge about his life and view has started to increase and spread.

With this Ph.D. dissertation Sachaqlızâda's books most of which are manuscripts, have been examined and the opinions of the author on theology are analyzed. Copies of his book titled *Risâla al-tanzîhât* which is related to God's attributes, have been obtained from the libraries and the book have been introduced and the critical edition (tahqîq) of it have been completed. On the other hand, with this study, some new information and determinations about the life, works, and opinions of the author have been obtained.

ÖNSÖZ

Günümüzde eserleri ve görüşleri yeni yeni ortaya çıkan Saçaklızâde'nin hakkıyla tanındığı söylenemez. Eserleri ve fikirlerinin tanınıp anlaşılmasıyla, genel olarak İslam düşüncesi, özel olarak ise Osmanlı medeniyetinin fikri yapısının anlaşılması ve kavranmasının dikkate değer bir katkının oluşacağı muhakkaktır. Henüz yazılmış olan bazı kelâm tarihi eserlerinde dâhi adı anılmayan Saçaklızâde, irili-ufaklı yüze yakın esere sahip Hanefî-Mâtürîdî bir bilgindir. Mamafih Saçaklızâde ve düşünceleri alanında elde edilecek bilgilerle, Gazzâlî ve düşüncesinin Osmanlı düşüncesine yaptığı etki hakkında elde edilecek birtakım veriler yanında, Mâtürîdî ve onun düşüncesinin Osmanlı coğrafyasındaki izdüşümleri hakkında yeni birtakım bilgilere ulaşılması muhtemeldir.

Saçaklızâde'nin göze çarpan bazı nitelikleri şunlardır: Saçaklızâde'nin İstanbul çevresinden uzakta, Kahramanmaraş çevresinde yetişmesi; kelâmdan felsefeye, fıkıhtan tefsire, eğitimden edebiyata pek çok alanda eser kaleme alan velûd bir bilgin olması; ömrünün son döneminde fıkıh ağırlıklı olarak tasavvufa meyledip felsefeye ve felsefenin yöntemlerini kullanan kelâma yönelik yerici ağır eleştirilerde bulunması; medreselerde müfredatın gözden geçirilmesi suretiyle eğitimde bir değişime gidilmesini teklif etmesi bu vasıflar arasında sıralanabilir.

Fikri yapısının Gazzâlî çizgisinde olduğu anlaşılan müellifin hayatı eserleri ve görüşleri üzerine günden güne yeni çalışmalar yapılmaktaysa da eserlerinin çoğunluğu yazma halinde olup tenkitli neşirleri yapılmış değildir. Bu çalışmada başta ülkemiz kütüphaneleri olmak üzere pek çok yabancı ülke yazma eser kütüphaneleri taranarak Saçaklızâde'nin hayatı eserleri ve görüşleri konusunda veri toplanmıştır. Saçaklızâde'nin kaleme aldığı eserlerin tamamına yakının en az bir nüshası İstanbul yazma eser kütüphanelerinde mevcuttur. Saçaklızâde'nin eserlerinin toplu listesi henüz çıkarılabilmiş değildir. Bu çalışmayla hayatıyla ilgili bazı yeni bilgiler yanında eserlerinin tespiti ve tanıtılmasında önemli katkılar sunulmuştur. Özellikle akâid ve kelâm ilmine dair eserleri teferruatları ile etüt edilip tanıtılmıştır. İkinci olarak ilâhiyat kavramının kapsamı Allah Teâlâ ve sıfatları ile sınırlandırılarak Saçaklızâde'nin ilâhiyat konusundaki fikirleri, eserleri taranarak ortaya çıkarılmaya çalışıldı. Son olarak Saçaklızâde'nin *Risâletü't-tenzîhât* adlı eserin nüshaları incelenerek eser tanıtıldı ve tenkitli metni hazırlandı.

Bu eserin vücûda getirilmesinde ilmi kılavuzluğunu ve katkılarını esirgemeyen doktora tez danışmanım sayın Prof. Dr. Adil Bebek hocama ve tez jüri üyelerine, *Risâletü't-tenzîhât*'ın tahkikinde yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Hamdi Bakhit'e, Dr. Öğr. Üyesi Hâni İsmail'e, Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Algur'a, Arş. Gör. Faruk Narmanlı'ya, gözden geçirme ve son okumadaki katkıları münasebetiyle Arş. Gör. Büşra Yurtalan'a, manevi destekleri sebebiyle Dr. Öğr. Üyesi Sayın Ali Yılmaz'a ve son olarak bu çileli ilim serüveninde kendilerini pek çok kez ihmal ettiğim halde daima yardımcı olan eşim Fatma Albayrak'a en kalbi şükranlarımı sunarım.

Bağlarbaşı/17.01.2020 Kamil Ruhi Albayrak

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

AÜ : Ankara Üniversitesi

b. : bin

Bk./bk. : bakınız

bs. : baskı, basım

c. : cilt

çev. : çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

EI2 : Encyclopedia of Islam (New Edition)

GAL : Geschichte der Arabischen Litteratur

GAL Suppl: Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband

h. : hicrî

Hz. : hazreti

hzr. : hazırlayan, hazırlayanlar

İÜ : İstanbul Üniversitesi

İA : İslam Ansiklopedisi

İHK : İl Halk Kütüphanesi

İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi

Krş./krş. : karşılaştırınız

Ktp. : kütüphane

m. : miladî

m.ö. : milattan önce

m.s. : milattan sonra

MÜ : Marmara Üniversitesi

Nu. : numara, numarası

ö. : ölümü, ölüm tarihi

(r.a.) : radıyallâhu ʿanh.

s. : sayfa

S. : sayı

(s.a.s) : sallallâhu ʿaleyhi ve sellem

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

nşr. : neşreden/tahkik eden

ts. : tarihsiz, tarih yok

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

vb. : ve başkası, ve başkaları, ve benzeri, ve benzerleri, ve bunun gibi

vd. : ve devamı

vr. : varak/yaprak

YEK : Yazma Eserler Kütüphanesi

yy. : yüzyıl

yyk. : yayın yeri yok

GİRİŞ

A. ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Kelâm ilmi başlangıçtan günümüze çeşitli merhaleler geçirmiştir. Hz. Muhammed'in (s.a.s) hayatında İslâm dinin vahiyle ve sünnetle tesisi tamamlandı. Hz. Peygamberin vefatından sonra İslam düşüncesi ana kaynaklara (Kur'an ve sünnet) bağlı kalarak çeşitli aşamalar katetti, gelişti, çeşitlendi ve zenginleşti. Ancak bu gelişme daima iyi yönde veya barış içinde olmadı. Fikri ayrılıklar, kimi zaman toplumsal ayrışma veya bölünmelerle kimi zaman da kanlı savaşlarla neticelendi. Öte yandan Ashab-ı suffe ile başlayan müesses eğitim faliyeti dört halife devrinde, Emevîler, Abbâsîler ve sonraki Müslüman devletler döneminde de devam etti. Hz. Osman'ın hayatında ilk nüveleri beliren Müslüman toplum içindeki uyuşmazlık ve çalkantı Hz. Ali'nin hilafeti döneminde seri bir iç savaş silsilesi ile siyasi mecradan zamanla itikâdî mecraya doğru evrilmiştir. Ortaya çıkan bu ilk karışıklıklar devam ederken sınırların genişlemesi ile komşu topluluklarla, farklı din mensupları ve fikir akımları ile temesa geçilmiş, özellikle Abbasiler döneminde Antik Yunan'ın felsefi eserleri Arapça'ya çevrilerek bilimsel taban genişletilmiştir.

Bu tarihi akış içerisinde ana Müslüman kitle içerisinden sırasıyla Hâriciyye, Mürci'e, Mütezile ve Şîʿa gibi fikir okulları/mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu mezheplerin bir kısmının (Hâriciyye-Şîʿa) çıkış nedenleri başlangıçta siyasi olsa da, mezhep mensubu bilginler öğretilerini itikâdi sahaya taşımış ve zamanla bu mezhepler de birer inanç mezhebi olarak teşekküllerini tamamlamışlardır. Hicrî II. asırdan itibaren Ehl-i sünnet olarak anılacak olan ana akım İslâm ise bir yandan iç dinamiklerle (Kur'an ve sünnet) İslâmî ilimler sahasında bilgi üretirken bir yanda da mevcut dinler, akımlar ve yeni ortaya çıkan bu mezheplerin iddialarına yanıt vermeye çalışmıştır.

Kelâm ilminin ilk kuruluşu bu koşullar içerisinde hicrî I. asrın sonları ve II. asrın başlarında Muʿtezile mezhebi tarafından gerçekleştirilmiştir. Ehl-i sünnet kelâmı ise Ebu'l-Hasan el-Eşʿarî (ö. 324/935-36) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından hicrî IV. asrın başında kurulmuştur. Mutekaddimûn dönemi olarak isimlendirilen bu dönem Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ile sona ermiş ve Müteahhirûn diye isimlendirilen yeni dönem başlamıştır. Hicri VI. yüzyılın (m. XI. yüzyıl) başından VIII. (m. XIV. yüzyıl) yüzyılın ortalarına kadar devam eden Fahreddîn

er-Râzî (ö. 606/1210), Seyfuddîn el-Amîdî (ö. 631/1233) ve Kâdî el Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) etkin olduğu bir sonraki dönem, kelâmla felsefenin içiçe girdiği (memzûc) dönem olarak kabul edilir. VIII./XIV. ile XIV./XIX. yüzyılları arasında daha çok yazılan eski eserlerin incelenip önceki kelâmcıların görüşlerinin araştırıldığı ve orijinal telif eserlerin nadir olarak kaleme alındığı cemʿ ve tahkik veya diğer ismi ile şerh ve hâşiye dönemidir. Miladî XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlayan yeni ilmi kelâm dönemi halen ise devam etmektedir.

Kelâm tarihinin ilk dönemleri, hem ülke içinde hem de ülke dışında eserler, şahıslar ve fikirler açısından daha çok ilmi çalışmaya konu olmuşlardır. Mütakaddimûn, müteahhirûn, memzûc dönem ve cem ve tahkik döneminin özellikle ilk asrı, eserler, yazarlar ve düşünceleri düzeyinde araştırmacılar ve bilim insanları tarafından hem kemmiyet hem keyfiyet bakımından sonraki yüzyıllara oranla daha çok çalışılmış durumdadır. Öte yandan Osmanlı devleti döneminde yaşayan bilginler, eserleri ve düşünceleri kâfi seviyede incelenip araştırılmış durumda değildir.

Bu çalışmada son çeyrek asırda ismi tekrar duyulmaya ve eserleri çerşitli çalışmalarla ilim ve fikir dünyasına kazandırılmaya başlayan Saçaklızâde'nin kelâm ilmi alanında kaleme aldığı bir eserinin (*Risâletü't-tenzîhât*) tahkiki ve ilâhiyat konusundaki görüşlerinin tahlili yapılmıştır. Diğer pek çok Osmanlı bilgini gibi eserleri halen kütüphanelerde yazma halde bulunan Saçaklızâde'nin hayatı ve görüşlerinin tespit edilmesine katkı sağlamayı hedefleyen bu çalışma bu sahada çalışacak araştırmacılar için de veri üretmeyi hedeflemektedir. Ayrıca bu çalışmanın önemli bir hedefi de kendisine farklı alanlarda yüz elliyi aşkın nispet edilen Saçaklızâde'nin eserlerinin güvenilir bir listesinin oluşturulması ve özellikle akâid ve kelâm alanında yazılmış olanların tanıtılmasıdır.

Saçaklızâde, XVII. yüzyılın ilk yarısı ile XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış çok yönlü bir Osmanlı bilginidir. Bu dönem Osmanlı devleti açısından iktisadî, idarî ve ictimaî sahada olduğu kadar ilmi sahada duraklama ve donuklaşmanın hatta gerilemenin yaşandığı bir dönemdir. Bu menfi ortamın başlangıcı Kanûnî (1520-1566) dönemine kadar götürülebilir. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayıp aynı yüzyılın sonuna kadar devam eden Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışması bu atmosferde ortaya

çıkmıştır. Saçaklızâde, Kadızâdeliler olarak bilinen bu oluşumun neden olduğu bu çekişmelerin devam ettiği bir dönemde miladî 1660'tan sonra Maraş'ta dünyaya gelmiştir. Kadızâdeliler olayı İstanbul merkezli olarak cerayan etmiş olsa da etkisi tüm devlete yayılmıştır. Bu etki Saçaklızâde'nin yazdığı eserlerin isimlerinde dahi açıkça görülmektedir. Nitekim Saçaklızâde, Kadızâdeliler'in tartışmaya açtığı, sigara içmenin, sesli zikir yapmanın ve zikir esnasında raks etmenin hükmü gibi konularda risâleler telif etmiştir. Mamafih bu çalışmada Saçaklızâde'nin anılan hareketle münasebeti de dikkate alınarak Osmanlı düşüncesindeki mevkii ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

B. ÇALIŞMANIN KAPSAMI

Bu çalışmada Saçaklızâde'nin hayatı eserleri ve ilâhiyat sahasındaki görüşleri incelenecek, ayrıca *Risâletü't-tenzîhât* adlı eserinin edisyon kritiği yapılarak risâlenin metni, ilmî yöntemler kullanılarak gün yüzüne çıkarılacaktır.

Saçaklızâde'nin hayatı hakkındaki bilgiler maalesef kısıtlıdır. Biyografi yazarlarından Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920) *Hediyyetü'l-ʿarifîn*'de Bursalı Maehmed Tahir (1861-1925) *Osmanlı Müellifleri*'nde ve *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde Saçaklızâde hakkında sınırlı bilgiler vermektedir. Çağdaş araştırmacılardan Sâlim Kaddûrî, İbrahim Çetintaş ve Tahsin Özcan'ın çalışmaları Saçaklızâde'nin hayatı ve eserleri konusunda günümüzde yapılan ilk çalışmalardır. Ancak Saçaklızâde'nin hayatının pekçok merhalesi hakkında bilgi sahibi değiliz. Anılan yazarların çalışmaları bu boşluğu kapatamadığı gibi eserleri konusundaki bilgiler de çok dağınık durumdadır. Çalışmanın birinci bölümünde zamanla ortaya çıkan bir takım malumatlardan da istifa de edilerek Saçaklızâde'nin hayatı, eserleri ve düşüncesi, özellikle kelâm eserleri hakkında kâfi seviyede bilgi verilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Saçaklızâde'nin ilâhiyat konusundaki görüşleri ele alınmıştır. Tez isminde geçen "ilâhiyat" kavramı ile Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları kastedilmiştir. Yazarın görüşleri başta kendisine ait akâid ve kelâm eserleri olmak üzere diğer tüm eserleri taranarak derlenmeye ve tasnif edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Saçaklızâde'nin *Risâletü't-tenzîhât* adlı eserinin tahkiki yapılmıştır. Bu kapsamda başta İstanbul kütüphaneleri olmak üzere

yurtiçi ve yurtdışı kütüphaneler ve dijital veri tabanları taranarak uygun nüshalar bulunmuş ve tahkik tamamlanmıştır Aynı bölüm içerisinde Saçaklızâde'nin anılan eserinin tahlili de yapılmıştır.

C. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Saçaklızâde'nin ilim dünyamızdaki yerini tespit etmeye, dolayısıyla İslâmî ilmlere ve özellikle kelâm ilmine katkı sağlamayı hedefleyen bu araştırma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Saçaklızâde'nin hayatı, ikinci bölümde Saçaklızâde'nin ilâhiyat konusundaki görüşleri ve üçüncü bölümde ise *Risâletü't-tenzîhât* adlı eserinin tahkikine yer verildi. İçeriğe bağlı olarak yapılan bu bölümleme ile çalışma alanının yöntemi de sınırlandırılıp tespit edilmiş oldu.

Birinci bölümde Saçaklızâde'nin hayatına dair bilgilerin tespiti için yazarın vefatından sonra telif edilen biyografi eserleri, vakfiyeler, şehir tarihleri ve Saçaklızâde hakkında bilgi içeren diğer müstakil eserler tarandı ve tasnif edildi. Doğumundan vefatına kadar, bir şekilde Saçaklızâde'nin hayatı ile temas halinde olan şahıslar ve olaylar tespit edildi. Varsa ulaşılabilen yeni bilgi ve bağlantılara işaret edildi. Sözlü gelenekle aktarılan bilgilerin mahiyetine işaret edilerek zaman zaman müraccat edildi. Birinci bölümün önemli bir kısmını oluşturan yazarın eserleri bölümünün teşkili için ulaşılabilen ve Saçaklızâde'nin eserlerinin listesini içeren tüm eski ve yeni kaynaklar tarandı. Yurtiçi ve yurtdışı kütüphanelerde yazma halinde bulunup Saçaklızâde'ye nispet edilen eserlerin bilgilerine ulaşıldı. Başta Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan yazarın yazma halindeki pekçok eseri (beşyüzü aşkın faklı nüsha) bizzat incelenerek biyografi eserleri, Saçaklızâde'nin eserleri üzerine yapılan muasır çalışmalar ve kütüphanelerden edilen bilgilerle mukayese edildi. Elde edilen bilgiler ışığında Saçaklızâde'nin eserleri, ilgili bilim dalı altında alfabetik olarak tasnif edilerek yazıldı. Özellikle akâid ve kelâm ilmi ile ilgili basılı yahut yazma halinde olan yirmi eserin metinleri temin edildi, tahlil edildi ve genişçe tanıtıldı. Gerçekte seksen beş kadar olan olan eser sayısı yüz altmışa kadar çıkarıldığı için eserleri ile ilgili bu çalışmada, nispeti hatalı veya şüpheli olan eserlere mutlaka işaret edildi.

İkinci bölümde ise Saçaklızâde'nin ilâhiyat konusundaki görüşleri ele alınmıştır. Saçaklızâde'nin görüşlerinin tespiti için öncelikle yazarın kendi eserleri okundu ve mütalaa edildi. Öte yandan Saçaklızâde'nin görüşleri hakkında yazılan muasır eserler okundu ve fişlendi. Saçaklızâde'nin ilâhiyat konusundaki en doyurucu bilgi *Neştrü't-Tavâliʿ, Risâletü't-tenzîhât, Risâletü'l-gayb* ve *Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî* adlı eserlerinde olduğu tespit edildiği için bu eserler baştan sona okunup incelenerek Saçaklızâde'nin ilâhiyat sahasındaki görüşleri, Ehl-i sünnet' çizgisinden özellikle kendi mezhebi olan Hanefîlik-Mâtürîdîlik'ten farklı olan görüşleri ve Osmanlı düşüncesindeki konumu tespit edilmeye çalışıldı. Öte yandan yazma halinde olan diğer tüm akâid ve kelâm eserleri, hem genel görüşleri hem de ilâhiyat konusundaki görüşlerinin tespiti için okundu ve elde edilen bilgiler tasnif edilerek yazıldı.

Üçüncü bölümde Saçaklızâde'ye ait kırk varaklık Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatlarının tenzihi ve bu konuda Müminlerin dikkat etmesi gereken hususları ele aldığı *Risâletü't-tenzîhât* adlı eserinin tahkiki yapılmıştır. Risâle iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde teşbîh, tecsîm, mekân nispeti vb. Allah Teâlâ için kullanılması uygun olmayan hususlar; ikinci bölümde ise (hâtime) Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatlarından tenzîh edilmesi gereken diğer hususlar işlenmiştir. Eserin ana başlıkları Beyzâvî'nin *Tavâliʿu'l-envâr'*ının ilâhiyat bölümünün tenzîhât kısmında ele alınan bazı başlıkları ve Saçaklızâde'nin tespit ettiği ve bir açıdan elfâz-ı küfür kavramı kapsamında değerlendirilebilecek diğer bazı başlıkları içermektedir. Bu açıdan risâle, Müminlerin küfre düşebileceği bazı durumları ele alması açısından "elfâzı küfür" türü bir eser olarak değerlendirilebilecek olsa da eserin sadece tenzîhât konusuna hasredilmesi ve meselenin fıkhî yönünden çok kelâmî yönüne ağırlık verilmesi sebebiyle farklılık arz etmektedir.

Üçüncü bölüm içerik ve yöntem bakımından diğer iki bölümden farklılık arz etmektedir. Tafsilatlı değerlendirmeleri içeren tahkik yöntemi ile ilgili bilgilendirme üçüncü bölümün girişinde verilmiştir.

D. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI

Tezin kaynakları beş ana başlıkta ele alınabilir. Biyografi eserleri, Saçaklızâde'nin hayatı eserleri ve düşüncesi üzerine yapılmış olan çağdaş araştırmalar, kelâm ilminin temel kaynakları, Hanefî fıkıh ve fetva kaynakları ve Saçaklızâde'nin kaleme aldığı seksen beş kadar eseri. Kaynakçada yararlanılan tüm kaynaklar listelenmiştir. Gereksiz tekrarlardan sakınmak için bu bölümde yararlanılan temel kaynaklar hakkında genel bilgi verilecktir.

Klasik biyografi eserlerinde Saçaklızâde'nin hayatı ve eseleri ile ilgili en detaylı bilgi Bursalı Mehmed Tahir'in eserlerinde mevcuttur **(***Osmanlı Müellifleri*, Matba'a'i-'Amire, İstanbul, h. 1333; Bursalı "Terceme-i Ahvâl: Saçaklızâde Muhammed b. Ebî bekr Merʿaşî" *Sırat-ı Müstakîm*, İstanbul, 24 Şubat h. 1326, S. 131, c. VI, s. 8). Saçaklızâde'nin hayatı ve eserleri hakkında yararlanılan diğer temel kaynaklar ve nüshaları şunlardır: Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn, esmâʾü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-ʿArabî, İstanbul, h.1055, 2 cilt; Carl Brockelmann, *Gescihichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1949; Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü'ş-şekâ'ik fî hakkı ehli'l-hakâîk* (Hzr. Abdülkadir Özcan), *Şakâ'iku'n-Nuʿmâniyye* ve Zeyilleri içinde, İstanbul, 1989; Abdullah Develioğlu, *Büyük İnsanlar (3000 Türk ve İslam Müellifi)*, Yaylacık, İstanbul, 1973.

Çağdaş kaynaklardan Saçaklızâde'nin hayatı ve eserleri hakkında yararlanılan temel kaynaklar ise şunlardır: İbrahim Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması* (Basılmamış doktora tezi), Ankara, 2006; Osman Sandaloğlu, *Maraş'ta Saçaklızâdeler ve Eski Maraş Âlimleri* (hzr. ve takdim Yaşar Alparslan), Ukde, Kahramanmaraş, 2009; Hâşim Albayrak, *Of ve Çevresine İslâmiyeti Yayan Kahramanmaraşlı Saçaklızâdeler*, 2. bs., Saçaklızâde Vakfı, İstanbul, 2009; Hâşim Albayrak, "Kahramanmaraşl'lı Saçaklızâdelerin Of ve Çevresinin İslamlaşmasına Yaptığı Katkılar", *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dînî Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul, 2016, c. I, 387-404; Saçaklızâde'ye ait *Cühdü'l-mukill* adlı esere Sâlim Kaddûrî tarafından yazılan mukaddime; (nşr. Sâlim Kaddûrî el-Hamed), Dâru'l-ʿAmmâr, Umân, 2001. Sandaloğlu tarafından ve Albayrak tarafından yazılan eserler Kahramanmaraş ve

Trabzon civarında Saçaklızâde ve akrabaları hakkında halk arasında yaygın olan bazı sözlü aktarımları içermektedirler.

İkinci bölümün temel kaynakları Saçaklızâde'nin kaleme aldığı eserlerdir. Bu araştırma kapsamında Saçaklızâde'nin özellikle akâid ve kelâm ilmi ile alakalı olarak kaleme aldığı irili ufaklı yirmi eseri ve yer yer diğer bazı eserlerinden yararlanılmıştır. Bu kaynaklar içerisinde kelam ilmi için en önemli olanı *Neştrü't-Tavâliʿdir*. Çünkü bu eser Beyzâvî'nin *Tavâliʿu'l-envâr'*ını esas alarak oluşturulmuş, tüm kelâm konularını hâvî bir kaynaktır. Saçaklızâde bir yandan *Tavâliʿu'l-envâr* şerh ederken bir yandan kendi görüşlerini aktarmıştır. Saçaklızâde'nin ilâhiyat konusundaki görüşleri için ehemmiyet sırasına göre *Risâletü't-tenzîhât, Risâletü'l-gayb* ve *Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî* adlı eserleridir. Yararlanılan diğer kelâm eserleri birinci bölümde detaylı olarak tanıtılmıştır.

Üçüncü bölümün temel kaynakları başta Saçaklızâde'ye ait *Risâletü't-tenzîhât* ve *Risâletü'l-gayb* adlı eserleri olmak üzere Saçaklızâde'nin *Risâletü't-tenzîhât*'ta metin aktarımı veya atıf yaptığı kelâm, fıkıh, fetva, tefsir, hadis ve dil kaynaklarıdır. Bu kaynaklar üçüncü bölümde "Yazarın *Risâletü't-Tenzîhât*'ta Kullandığı Kaynaklar" başlığı altında tanıtılmışlardır. Bu kaynaklar dışında muhtelif eser makale ve bildirilerden yararlanılmıştır. İlgili yerlerde bu eserlerin künyesi verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

SAÇAKLIZÂDE MUHAMMED b. EBÛ BEKİR EL-MERʿAŞÎ’NİN HAYATI VE ESERLERİ

A. HAYATI VE ESERLERİ

1. Hayatı

Tam adı "Muhammed bin Ebubekir el-Merʿaşî"dir.[1] "Saçaklızâde" lakabı ile tanınmıştır. Muhammed b. Ebubekir, bu lakabı tespit edilen tüm eserlerinde kullanmıştır.[2] Besim Atalay muhtemelen bir kısaltma yaparak "Saçaklızâde" yerine "Saçaklı" şeklinde kullanmıştır.[3] "Saçaklızâde" ismi tarihte Kahramanmaraş'ta tanınan köklü bir ailenin ismidir.[4] Dolayısıyla Muhammed b. Ebubekir, ailesine nispetle "Saçaklızâde" ismiyle, memleketine nispetle "el-Merʿaşî" ismiyle anılmaktadır. Asıl ismi Muhammed'dir. İsmi bazı kaynaklarda Türkçe okunuşla "Mehmed" şeklinde de

---

[1] Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn, esmâʾü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-ʿArabî, İstanbul, h. 1055, II/322; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matba'a'i-'Amire, İstanbul, h.1333, I/325; Bursalı Mehmed Tahir, "Terceme-i Ahvâl: Saçaklızâde Muhammed b. Ebî bekr Merʿaşî" *Sırat-ı Müstakîm*, İstanbul, 24 Şubat h. 1326, S. 131, c. VI, s. 8.

[2] Bağdatlı, Saçaklızâde'nin tam ismini şöyle vermiştir: "Muhammed b. Ebubekir el-Merʿaşî, el-Maʿrûf bi Sacaklî zâde es-Sûfî el-Hanefî"/محمد بن أبي بكر المرعشي المعروف بسجقلي زاده الصوفي الحنفي (Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿarifîn,* II/322). Bursalı, Osmanlıca imla ile "Sâçâgli zâde" (ساچاقلى زاده) ifadesi yanında "eş-Şeyh Saçâglî" (الشيخ ساچاقلى) ifadesi ile de Saçaklızâde'den sözetmiştir (Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8).

Bu çalışmada yazar, "Saçaklızâde" ismi ile anılacaktır. Saçaklızâde, genelde yazdığı eserlerin girişinde kendi ismini şu şekillerde yazmıştır: "Düşkün, yoksul ve Saçaklızâde künyeli/diye bilinen/diye çağrılan Maraşlı Muhammed şöyle diyor"; يقول البائس الفقير محمد المرعشي **المكني بسجقلي زاده** (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât* , Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, 1b); يقول البائس الفقير محمد المرعشي **المعروف بسجقلي زاده** (Saçaklızâde, *Risâletü'l-gayb*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, 76b; Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhiyye ʿani'l-mekân*, Milli Ktp., Ankara Adnan Ötüken İHK, Nu. 2219/2, 4a); يقول البائس الفقير محمد المرعشي **المدعوّ بسجقلي زاده** (Saçaklızâde, *Desîsâtü'l-Beyzâvî*, Milli Ktp., Yazmalar, Nu. 1747/1, 57b. bu eser bazı kütüphane kayıtlarında "*Risâle ʿalâ tabʿi'-l Beyzâvî"* şeklinde de kayıtlıdır; Saçaklızâde, *Risâle fî tecdîd'i-îmân*, Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar, Nu.109, 5b; Saçaklızâde, *Risâle fî tahkîki'l-îmâni ve'l-küfr*, Süleymaniye Ktp., Fatih, Nu.5355, 4a vd.).

Muhammed b. Ebubekir el-Merʿaşî, "Saçaklızâde" lakabını tüm eserlerinde kullanmıştır. Süleymaniye Kütüphanesindeki kelime-i tevhid ile ilgili iki eserde "Saçaklızâde" lakabı yoktur ve eserlerin İzmir'de kaleme alındığı yazılmıştır. İsim benzerliği sebebiyle Saçaklızâde'ye nispet edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Diğer eserlerindeki kullanım ve Saçaklızâde'nin İzmir'de ikamet ettiğine dair elde bulunan herhangi bir belge olmadığı için, bu eserlerin Saçaklızâde dışında, ismi Muhammed olan birine ait olduğu değerlendirilmiştir (krş. Muhammed el-Merʿaşî, *Risâle fî kelimeti't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, 1194/2, 64a-66b; Muhammed el-Merʿaşî, *Risâle fî kelimeti't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, Nu. 6702/13, 85a-86a).

[3] Besim Atalay, *Maraş Tarihi ve Coğrafyası*, Dizerkonca Matbaası (nşr. Mehmet Yusuf Özbaş), İstanbul, 1973, s. 131.

[4] Tahsin Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi: Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri," *I. Kahramanmaraş Sempozyumu* (6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş), İstanbul, 2005, I/ 53.

Günümüzde Kahramanmaraş'ta "Saçaklızâde" ismi halk arasında bilinmektedir. Ayrıca 1993'te kurulan ve günümüzde halen Kahramanmaraş'ta hizmet veren"Saçaklızâde Kültür Eğitim ve Yerdımlaşma Vakfı" isimli bir vakıf mevcuttur.

kullanılmıştır.[5] Babası Ebubekir Efendi hakkında bulunduğu mahallenin mescidinde görev yapması dışında mevsûk bir bilgi mevcut değildir.[6] Saçaklızâde soyunun menşei, yörenin fethine yönelik rivayetlerde Hz. Ömer dönemine kadar götürülür.[7] Ancak ailenin soy ağacında bulunup Saçaklızâde Muhammed b. Ebubekir'in babası Ebubekir Efendiden daha önce yaşamış kişi veya kişiler hakkında müdellel/mevsuk herhangi bir bilgiye henüz ulaşılmış değildir.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Saçaklızâde'nin 1660-1670 (h. 1070-1080) yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir.[8]

2. Ailesi

Saçaklızâde ailesi hakkında tabakat ve teracim kaynaklarında pek az olsa da şifahî gelenekle günümüze ulaşan pek çok malumat mevcuttur. "Saçaklızâde" isminin ilk kez kim hakkında kullanıldığı bilinmemekle beraber Muhammed b. Ebubekir için kullanıldığına dair söylenceler mevcuttur.[9] Bulunduğu mahallenin mescidinde görev yaptığı söylenen Saçaklızâde'nin babası Ebubekir Efendi'nin XVII. yüzyılın sonları ile XVIII. yüzyılın başlarında yaşadığı iddia edilmektedir.[10]

---

[5] Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî,* III/1016.

[6] Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (*DİA*), 2008, XXXV/368; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", s. 53.

[7] Hâşim Albayrak, *Of ve Çevresine İslâmiyeti Yayan Kahramanmaraşlı Saçaklızâdeler,* 2.bs., Saçaklızâde Vakfı, İstanbul, 2009, s. 25; Özcan, "Saçaklızâde", DİA, XXXV/368.

Saçaklızâde ile ilgili olarak hem Kahramanmaraş'ta hem de Trabzon'da, özellikle Of ve Çaykara ilçelerinde bolca menkıbevî rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerin bir kısmının gerçek olması elbette mümkündür. Ancak pek çoğu günümüze ulaşan sağlıklı bilimsel verilerle doğrulanmamıştır. Bu tür söylencelerin bolca derlendiği eserlerden biri Osman Sandaloğluna ait Yaşar Alparslan tarafından yayına hazırlanan *Maraş'ta Saçaklızâdeler ve Eski Maraş Âlimleri* adlı eserdir (Ukde, Kahramanmaraş, 2009). Bir diğeri ise Hâşim Albayrak'ın anılan eseridir.

[8] Özcan, "Saçaklızâde", *DİA*, XXXV/368. *Hâşiye ʿalâ Havâşî es-Seyyîd eş-Şerîf ʿalâ Şerhi'l-Muhtasari'l-Müntehâ*'nın girişinde risâleyi hicri 1144 yazdığını kaydetmiştir (Saçaklızâde, *Hâşiye ʿalâ Havâşî es-Seyyîd eş-Şerîf ʿalâ Şerhi'l-Muhtasari'l-Müntehâ,* Milli Ktp., Kahramanmaraş İHK, Nu. 34/3, 66b). Müellif *Hâşiye ʿalâ kavli Ahmed ve'l-Hayâlî ʿalâ şerhi'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye* adlı eserinin girişinde ise bu eseri 1100'lerde yazdığını ifade etmiştir (Saçaklızâde, *Hâşiye ʿalâ kavli Ahmed ve'l-Hayâlî,* III/2). Saçaklızâde 1100'de memleketi dışındaki bir medresede ders verecek yaşta olduğu düşünülecek olursa asgarî yirmi yaşlarında olmalıdır. Bu hesaba göre Saçaklızâde 1080/1670 veya daha erken bir tarihte doğmuş olmalıdır. Dolayısıyla Tahsin Özcan'ın tahmini olarak verdiği rakam da isabetli gözükmektedir (Özcan, "Saçaklızâde", *DİA*, XXXV/368).

[9] Sandaloğlu, "Maraş'ta Saçaklızâdeler", s.18-19; Albayrak, Saçaklızâdeler, s. 47-48.

[10] Özcan, "Saçaklızâde", DİA, XXXV/368; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", s. 53.

Kaynaklarda Saçaklızâde'nin kardeşi olduğu ifade edilen Osman Efendi ile ilgili sayfalar dolusu menkıbe türü bilgi mevcuttur. Bu kaynaklarda Osman Efendi'nin Kayseri'ye eğitim almak için gitmesi ve Trabzon'un Of ve Çaykara ilçelerinin İslamlaşmasında önemli katkılarının olduğu detaylarıyla anlatılmıştır.[11] Trabzon'a giden Osman Efendinin yanında Hasan Efendi ve İlyas Efendi isimlerinde iki kardeşinin varlığından söz edilir.[12] Günümüzde Çaykara ilçesinin Maraşlı köyünde, Saçaklızâde ailesine mensup olduğu kabul edilen üç kardeşten biri olduğu söylenen Osman Efendi'nin, üstü betonarme kubbe ile örtülü, kendi adının verildiği bir türbesi mevcuttur. Of ilçesi sahilinden güneye doğru uzanan; içinde Of, Dernekpazarı ve Çaykara ilçelerinin bulunduğu Solaklı deresi vadisinin İslamlaşmasında katkıları olduğu söylenen Saçaklızâde ailesine mensup diğer iki kardeş de Hasan Efendi ve İlyas Efendi'dir. Hasan Efendi'nin adına Of ilçesinin Eskipazar beldesindeki Eskipazar Camiinin bitişiğinde bir türbe mevcuttur.[13] İlyas Efendi'ye ait olduğu söylenen türbe ise Çaykara İlçesi Çayıroba köyündeki Yente Camisinin içindedir.[14]

Saçaklızâde'nin çocukları ile ilgili bilgiler yetersizdir.[15] Kahramanmaraş Ekmekçi Mahallesinde bulunan Maraş Adliye (Büyük Su) Cami vakfiyesindeki kayıtta, kadı huzurunda tescili yapılan vakfiyenin şahitleri arasında "merhum Saçaklızâde'nin damadı" ifadesi ile muhtemelen Saçaklızâde'nin damadı, adı anılmadan zikredilmektedir. Bu ifade Saçaklızâde'nin en az bir kız çocuğunun var olduğunu akla getirmektedir.

---

[11] Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/53; Sandaloğlu, *Saçaklızâdeler,* s. 17-19, 52-134; Albayrak, *Saçaklızâdeler*, s. 24-36.

[12] Albayrak, *Saçaklızâdeler,* s. 24, 36, 38; Haşim Albayrak, "Kahramanmaraşl'lı Saçaklızâdelerin Of ve Çevresinin İslamlaşmasına Yaptığı Katkılar", *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dînî Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul, 2016, c. I, s. 390-392. Ancak Osman Sandaloğlu, Kuzey'e (Of'a) Saçaklızâde Osman Efendi ile Kayserili Ahmed Efendi'nin gittiğini söylemektedir (Sandaloğlu, *Saçaklızâdeler,* s. 72).

[13] Albayrak, *Saçaklızâdeler*, s. 36-37.

[14] Albayrak, *Saçaklızâdeler,* s. 36-37; Albayrak, "Saçaklızâdelerin Of ve Çevresinin İslamlaşmasına Yaptığı Katkılar", s. 394. Anılan bu üç türbe araştırmacı tarafından yerinde gözlenmiştir.

[15] İbrahim Çetintaş Saçaklızâde'nin kaleme aldığı *el-Velediyye* adlı eserinden hareketle bir erkek çocuğu olabileceği rivayetinden söz etmektedir (Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 31). Osman Sandaloğlu ise *el-Velediyye*'nin yazılma öyküsü ile ilgili olarak: Saçaklızâde'nin öğrencisi Veliddin Efendi'nin talebi üzerine menkıbevi bir şekilde herhangi bir kaynağa müracaat etmeden öğrencisine yazdırdığını ifade etmiştir (Sandaloğlu, *Saçaklızâdeler,* s. 46-47).

3. Hocaları ve Eğitim Öğretim Faaliyetleri

İlköğrenimine memleketinde başladı.[16] Çocukluk ve ilk gençlik yıllarında memleketi Maraş civarından ayrılmadığı anlaşılan Saçaklızâde'nin ilk eğitimini babası Ebubekir Efendi'den aldığı aktarılmaktadır. [17] Saçaklızâde'nin bilinen hocaları: Hasan Merʿaşî, Dârendeli Hamza Efendi ve *Tıbyân Tefsiri*'nin mütercimi Ayıntâbî Mehmed Efendilerdir.[18]

Çağdaş araştırmacılardan Sâlim Kaddûrî'nin de tekraren aktardığı, Ayıntâbî ile dönemin şeyhülislâmı Debbâğzâde Mehmed Efendi'nin[19] birbirine karıştırılarak Saçaklızâde'nin Debbâğzâde Mehmed Efendi'den (ö. 1114/1702)[20] ders almak için İstanbul'a gittiği bilgisi doğru değildir.[21] Ayrıca Saçaklızâde'nin Kayseri'ye gittiğine dair rivayetler[22] ve İzmir'de bulunduğuna dair bilgiler isabetli değildir.[23]

---

[16] Menkıbevî bir nakilde Saçaklızâde'nin doğumu ve ilk tahsili ile ilgili şu bilgiler geçmektedir: "Saçaklızâde Mehmed Efendi Maras'ın İmam Hüseyin Camiine civar ve elyevm mevcûd ve meskûn bulunan hânelerinde doğmuş ve eğleb ihtimâle göre tahsilini babası Ebubekir Efendi'den ikmâl etmiştir. Müşârun ileyh (Saçaklızâde), İmam Hüseyin Camiinde imamet ve müderrislik etmiş ve yaz mevsimlerinde de şehrin arka taraflarındaki Ahur dağına çıkar ve talebesini orada da tenvîr ve tedrîs ederdi…" (Osman Sandaloğlu, *Maraş'ta Saçaklızâdeler ve Eski Maraş Âlimleri* (hzr. ve takdim Yaşar Alparslan), Ukde, Kahramanmaraş, 2009, s.48).

[17] Sandaloğlu, "Maraş'ta Saçaklızâdeler", s. 48.

[18] Bursalı, *Hediyyetü'l-ʿarifîn,* I/325; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırât-ı Müstakîm*, s. 8; Abdullah Develioğlu, Büyük İnsanlar (3000 Türk ve İslam Müellifi), Yaylacık, İstanbul, 1973, s. 428; Özcan, "Saçaklızâde", *DİA,* XXXV/368.

[19] Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿarifîn,* II/307; Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-Aʿlâm Kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ'i mine'l-ʿarabi ve'l-müstaʿribîne ve'l-müsteşrikîn*, Dâru'l-ʿİlmi li'l-melâyîn, 15. bs., Beyrût, 2002, VII/89.

[20] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, 6. bs., Ankara, ts., 4/481; Mehmet İpşirli, "Debbağzâde Mehmed Efendi", *DİA*, İstanbul, 1994, s. 62.

[21] Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/ 54; krş. Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill*, Nâşirin Girişi (nşr. Sâlim Kaddûrî el-Hamed), Dâru'l-ʿAmmâr, Umân, 2001, s. 16.

[22] Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/s. 54.

[23] Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, Nu. 1194/2, 64a-68b'de bulunan ve girişinde İzmir'de ikamet eden, Maraşlı ve ismi Muhammed olan bir yazara ait yazma bir eseri, İbrahim Çetintaş *Risâle fî kelimeti't-tevhîd* adıyla Saçaklızâde'ye nispet etmiştir. Bu bilgiler doğru kabul edilecek olursa Saçaklızâde'nin İzmir'de ikamet etmiş olması gerekir. Ancak bu eserin Saçaklızâde'ye nispeti için yeterli veri mevcut değildir (krş. İbrahim Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması* (Basılmamış doktora tezi), Ankara, 2006, s. 39; Yazarı belli olmayan tasavvufla ilgili bir risale, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, Nu. 1194, 55a-63b); Diğer bir kayıt da Saçaklızâde'ye *Risâle fî kelimeti't-tevhîd* adıyla nispet edilen ve Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, Nu. 6702/13, 85a-86a'da bulunan eserdir. Bu eser yukarıda ismi geçen İzmir'de mukim, Maraş'lı aynı müellif olmalıdır. Yani bu eser de Saçaklızâde'ye ait değildir. Konuyla ilgili her iki eserle ilgili detaylar Saçaklızâde'ye nispet edilen diğer akâid ve kelâm eserleri bölümünde verilmiştir.

Saçaklızâde, memleketindeki bilginlerden temel bilgilerini ikmal ettikten sonra Malatya'ya gitmiştir.[24] Dârendeli Hamza Efendi'den ders aldıktan sonra memleketine dönen Saçaklızâde bir süre memleketinde kaldıktan sonra tekrar ilim yolculuğuna çıkmış ve Şam'a gitmiştir. Saçaklızâde, Şam'da bulunan ve tasavvufî kişiliği yanında, fıkıhçı, kelâmcı, tefsirci kimliği ile de tanınan Abdülganî en-Nâblusî (ö. 1143/1731)[25] ile görüşmüş ve ondan İslâmî ilimler ve tasavvuf alanında dersler almıştır.

Saçaklızâde, Şam'daki eğitiminden sonra memleketine dönmüştür. Memleketi Kahramanmaraş'a döndükten sonra onun eser yazma, ders okutma ve irşâd faaliyetleri ile meşgul olduğu bilinmektedir. Saçaklızâde'nin bu dönemde bir camide imamlık yaptığı ve imamlık yaptığı caminin bitişiğindeki medresede ders okuttuğu da nakledilmiştir.[26] Saçaklızâde'nin memleketine dönünce medresede tedrîs faliyetine devam ettiğini ve tekrar *Şerhu'l-ʿÂkâ'id* okuttuğunu ifade etmesi bu bilgiyi teyit etmektedir.[27] Ancak bu görevlere devlet tarafından resmen atanması konusunda tereddütler vardır.[28]

Özetle, Saçaklızâde Kahramanmaraş'ta doğdu ve memleketinde ilk tahsilini yaptı, Malatya'ya gidip Dârendeli Hamza Efendi'den ders aldı. Ardından Şam'a gidip Nablusî'den dinî alanda bilgiler tahsil etti. Aynı dönemde kendisi de bir mutasavvıf olan Nablûsî'den tasavvuf eğitimi aldı. Seyr-i sülûkünü tamamlayıp şeyhi Nablusî'den Kâdiriyye ve Nakşibendiyye hilâfeti aldı. Ardından h. 1100'lerde Halep'teki Şaʿbâniyye medresesine müderris olarak atandı ve kelâm dersleri okuttu.[29]

---

[24] Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/325; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırât-ı Müstakîm*, s. 8; Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî,* III/1016.

[25] Ahmet Özel, "Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî en-Nâblusî", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII/268-270.

[26] Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/325-326; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırât-ı Müstakîm*, s. 8; Özcan, "Saçaklızâde", *DİA*, XXXV/368.

[27] Saçaklızâde *Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî,* III/2.

[28] Özcan, "Saçaklızâde", *DİA*, XXXV/368.

[29] Saçaklızâde'nin Nablusî ile görüşmesinin Halep'teki görevlendirilmesinden önce olduğu kesin olmamakla beraber kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Saçaklızâde Halep'teki görevinden sonra memleketine dönmüştür. Saçaklızâde'nin Halep'ten döndükten sonra Şam'a gittiğine dair herhangi bir veri mevcut değildir (krş. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/325; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırât-ı Müstakîm*, s. 8; Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî,* III/1016; Özcan, "Saçaklızâde", *DİA,* XXXV/368; Saçaklızâde, *Hâşiyeʿalâ kavli Ahmed ve'l-Hayâlî,* III/2).

4. Öğrencileri

Saçaklızâde'nin öğrencileri hakkındaki bilgilere, çoğunlukla Saçaklızâde'nin eserlerini temize çekme, çoğaltma veya mukabele etmede karşılaşılmaktadır. Kendileri hakkında bilgi alınan Saçaklızâde'nin meşhur öğrencileri şunlardır:

Abdurrahman b. Ali el-Ayıntâbî (ö. 1168'den sonra): Saçaklızâde bu öğrencisinden *Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî ʿalâ şerhi'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye* adlı eserinin girişinde yıllar önce ders okuturken aldığı ders notlarını biraraya getirip temize çekmesi için Ayıntâbî'ye gönderdiğini onun da güzel bir şekilde temize çektiğini herhangi bir ekleme veya eksiltme yapmadığını ifade etmiştir. [30] Saçaklızâde, öğrencisinden "kendisinden istifade eden","fâzıl", "zekî", övgüleriyle anmış ve eserini temize çekmesi münasebetiyle de "Allah ona iyilik versin.", "Kendisine sevdiklerine ve dilediği kişilere bu ameli vesilesiyle bereket versin." ifadeleri ile dualarda bulunmuştur.[31]

Hüseyin b. Haydar el-Bertezî el-Merʿâşî (ö. 1176): Saçaklızâde'nin el-*Velediyye* ismi ile özetlediği, üzerine *Tahrîru't-Takrîr fi'l-münâzara* ismi ile hâşiye yazdığı, münâzara ilmi hakkında kaleme aldığı kıymetli eseri *Takrîru'l-kavânîni'l-mütedâvile fî ʿilmi'l-münâzara* adlı eserine "*Câmiʿu'l-künûz ve nefâ'isu't-takrîr fî şerhi Takrîri'l-kavânîn*" ismi ile şerh yazan öğrencisidir.[32]

Mehmed b. Ömer ed-Dârendevî (ö. 1152): Hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Yaşar Alparslan, Saçaklızâde'nin bu üç öğrencisi dışında Ahmed b. Muhammed el-Hâtib ve Cerîdîzâde Hasan Efendi adında iki öğrencisi hakkında bazı bilgiler aktarmaktadır.[33] Bu bilgilere göre Cerîd aşiretinin Karahasanlı

---

[30] Saçaklızâde, *Hâşiye ʿalâ kavli Ahmed ve'l-Hayâlî ʿalâ şerhi'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye*, (nşr. Ferecellah Zekî el-Kürdî), el-Matbaʿatü'l-Kürdistânü'l-ʿİlmiyye, Mısır, h.1329, III/2; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s.21.

[31] Saçaklızâde, *Hâşiye ʿalâ kavli Ahmed ve'l-Hayâlî* (nşr. Ferecellah Zekî el-Kürdî), III/2.

[32] Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿarifîn,* I/327; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s.21.

[33] Yaşar Alparslan, Saçaklızâde hakkında sözlü kültürle aktarılan ve bir kısmı bilimsel verilerle desteklenmeyen pek çok bilgi aktarmıştır. *Takrîrü'l-kavânîn*'in takdiminde bu tür bilgiler mevcuttur. (Saçaklızâde, *Takrîrü'l-kavânîn el-mütedâvile min ʿilmi'-münâzara* (nşr. ve çev. Yusuf Türker, Takdim Yaşar Alparslan), Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, Kahramanmaraş, 2017, s.17). Yaşar Alparslan, Saçaklızâde, ailesi, soyu ve hayatı hakkında bu türden menkıbevi bilgilerin bol bulunduğu Osman

koluna mensup olan Hasan Efendi, Saçaklızâde'den okuyup icazet almış, ardından Kayseri'ye gidip orada da okuyup icazet almıştır. Kayseri dönüşü Maraş'a gelip yerleşmiştir. Tefsir ve kelâm ilmiyle ilgili eserler ve tehâfüt türü bir eser yazmıştır. Hasan Efendinin soyundan Cumhuriyet dönemine kadar âlimler eksik olmamıştır.[34]

5. Vefâtı

Saçaklızâde kendisine ait *Hâşiye ʿalâ Havâşi's-Seyyîdi'ş-Şerîf ʿalâ Şerhi'l-Muhtasari'l-Müntehâ*' adlı eserinin girişinde bu risâleyi 1144/1731'de yazdığını söylemiştir.[35] Bu bilgiler Saçaklızâde'nin 1144/1731'de hayatta olduğunu göstermektedir. Bazı kaynaklar Saçaklızâde'nin ölüm tarihini 1150/1737,[36] 1154/1741[37] ve 1155/1742[38] şeklinde vermektedirler. Saçaklızâde'nin hayatı, yazdığı eserlerdeki bilgilerden 1144/1731 tarihine kadar takip edilebilmektedir. Dolayısıyla kaynaklarda Saçaklızâde'nin vefatı için verilen 1145/1732 tarihi daha isabetli görünmektedir.[39]

Ara sıra Antep ve Kilis taraflarına seyahat ettiği bilinen Saçaklızâde, Bursalı'ya göre bir ilim seyahati esnasında bu iki şehir arasında vefat etmiştir ve kabri

---

Sandaloğluna ait Osmanlı Türkçesi ile yazılmış bir eseri "*Maraş'ta Saçaklızâdeler ve Eski Maraş Âlimleri*" ismiyle, geniş bir takdim ekleyerek bilim dünyasına kazandırmıştır.

[34] Alparslan, söylencenin devamında Muhammed b. Ebubekir'e "Saçaklızâde" lakabının verilmesinin arkasında etkili olan kişinin Cerîdîzâde Hasan Efendi olduğunu şöyle aktarmıştır:

> "Hasan Efendi bir gün derste hareket ve dikkat halindeyken hocasının dikkatini çeker. Çağırır. Ne oluyor oğlum der. Sıkıştırır. O da gelenlerden bahseder. O zaman ben niye görmüyorum onu bir sor der. O da sorar. Derler: Hocan evden çıkarken aynanın karşısına geçiyor kendine süs veriyor, hassaten sarığının süsüne uyduruyor sıkıntısını, ona göre ayarlıyor. Bu da ona ucub (kendini beğenme, kibir) duygusu veriyor. Hoca bunu duyar. İlk iş sarığının uzantılarını dilik dilik eder saçağa dönderir ve kalır lakabı "Saçaklızade" (Saçaklızâde, *Takrîrü'l-kavânîn* (Takdim Yaşar Alparslan), s. 17-18.

[35] Saçaklızâde, *Hâşiye ʿalâ Havâşi's-Seyyîdi'ş-Şerîf ʿalâ Şerhi'l-Muhtasari'l-Müntehâ'*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, 1038, 82b. Ayrıca Saçaklızâde *Risâle fî hükmi't-tegannî* adlı eserinde h. 1127'de Memleketi Maraş'ta Kur'ân-ı Kerîm'in tecvidli olarak ve kötü bir makamla olmaksızın okunduğunu ifade etmiştir (Saçaklızâde, *Risâle fî hükmi't-tegannî,* Süleymaniye Ktp., Atıf Edendi, Nu. 2798, 14a).

[36] Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿarifîn,* I/322; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Camiʿu'ş-şurûh ve'l-havâşî,* el-Mecmeʿu's-Sekâfî, Abudabi, 2004, I/335; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 24-38.

[37] Bk. Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 32.

[38] Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî,* III/1016.

Maraş'ın kıble yönündeki kabristandadır.[40] Tahsin Özcan, Saçaklızâde'nin Maraş'ta 1145/1732'de vefat ettiğini, kabrinin şehrin Şeyh âdil (halk arasında "Şahadil") Mezarlığı'nda olduğunu ve vefatına "eş-Şeyh Saçaklî" ve "Tâcu'l-mürşidîn" terkîbleri ile tarih düşüldüğünü aktarmıştır.[41] Üsküdarda medfun olduğuna dair bilgi ise doğru değildir.[42]

6. Eserleri

Saçaklızâde kelâm ilmi başta olmak üzere mantık, fıkıh, kıraat ve tefsir ilimlerine dair birçok eser telif etmiştir.[43] Yazara, ilim adamı ve araştırmacılar otuzdan yüz yirmiye kadar eser nispet etmişlerdir. Bu belirsizliğin birkaç nedeni vardır. Birincisi ülkemiz genelindeki yazma eserler sağlıklı bir şekilde tümüyle tasnif edilebilmiş değildir. Pek çok kütüphanedeki yenileme ve tasnif çalışmaları maalesef araştırmacıların yazma eserlere ulaşımını engellemekte yahut geciktirmektedir. İkinci neden ülkemizdeki yazma eser uzmanlarının yazma eserleri tescil ve tasnifte ortak bir dil ve kayıt sistemine sahip olmamalarıdır. Üçüncü neden Saçaklızâde'nin eğitim ve öğretim hayatının payitaht İstanbul'dan uzak bir vilayet olan Maraş ve çevresinde geçmiş olması ve eserlerinin bir kısım nüshalarının ülkemiz dışında Suriye ve Mısır gibi çeşitli ülkelerin yazma eser kütüphanelerinde veya birtakım şahıslara ait yazma eser kolleksiyonlarında bulunmasıdır. Dördüncü neden ise çok velûd olan Saçaklızâde'nin, kendisinin ilimleri tasnif yöntemine bağlı olarak, aynı alanda yazdığı eserlere şerh, hâşiye veya taʿlîkâtler yazmak sûreti ile benzer isimde çokça eserler vücuda getirmiş olmasıdır.

Saçaklızâde'nin kimi eseri bir sayfayı aşmazken bazı eserleri de yüzlerce sayfaya baliğ olmuştur. Dolayısıyla yazara ait aynı eserin farklı isimlerle kaydedildiğine

---

[39] Develioğlu, "*Saçaklızâde"*, s. 428; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322-323 Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 24-38 Özcan, "Saçaklızâde", *DİA*, XXXV/368.

[40] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/325-326.

[41] Özcan, "Saçaklızâde", *DİA*, XXXV/368.

[42] Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî,* III/1016. Krş. Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/325; Özcan, "Saçaklızâde", *DİA*, XXXV/368.

[43] *Maraş Meşhurları* adlı eserde Saçaklızâde için "en fazla eser sahibi insan" ifadesi ile bir övgü mevcuttur (Yaşar Alparslan ve Serdar Yakar, *Maraş Meşhurları*, Kahramanmaraş İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kahramanmaraş, 2009, s. 179).

çokça rastlanmıştır. Bu da eser sayısını artırmakta yahut belirsizleştirmektedir. Saçaklızâde'ye ait eserlerin toplu listesi yazara ve eserlerine dair çalışmaların artması ile daha da netleşecektir. Katalog, kütüphane ve internet tabanlı kütüphane taramalarından, yazarın hâşiye ve taʿlîkât türünde olan eserleri de eklendiğinde Saçaklızâde'ye nispet edilen eserlerin sayısı seksen beşe varmaktadır.[44]

Saçaklızâde hayattayken pek çok eseri çoğaltılmıştır. Bu pek az bilgine nasip olan güzel bir durumdur. Kendisi hayttayken çoğatılıp kendisine imzalattırılan bazı eserleri günümüze ulaşmıştır.[45]

Saçaklızâde, hâşiyelerle birlikte yirmisi kelâm, onu felsefe ve mantık, on altısı tefsir ve Kur'ân ilimleri, on dördü fıkıh, on ikisi edebiyat ve on beş kadarı farklı alanlarda olmak üzere seksen beş kadar eser kaleme almıştır. Saçaklızâde'nin kütüphanelerde yazma nüshası en çok bulunan eseri mantık alanında kaleme aldığı *el-Velediyye*'dir.

Saçaklızâde'nin eserlerinin ilk toplu listesi Bursalı Mehmet Tahir Bey tarafından oluşturulmuştur. Bursalı, *Sırâtı Müstakîm* dergisinde yayınlanan Saçaklızâde'nin kısa biyografisini de içeren terceme-i ahvâl yazısında Saçaklızâde'nin yirmi sekiz eserini tasnifsiz olarak vermiştir.[46] Aynı yazar, *Osmanlı Müellifleri*'nde ise *Sırâtı Müstakîm* dergisindeki eser listesine *Neşrü't-Tavâliʿ* ve *Risâletü't-tenzîhât* eserlerini ekleyerek Saçaklızâde'ye nispet edilen eser sayısını otuza çıkarmıştır.

Mehmed Tahir Bey'in *Osmanlı Müellifleri*'nde listelediği eserler sırasıyla şunlardır:

1. *Hâşiye-i Tefsîr-i Keşşâf 'alâ-sûreti'l-Bakara*
2. *'Aynu'l-hayât fî beyâni'l-münâsebât fî sûreti'l-Fâtiha*

---

[44] Araştırmamızda eserlerin çokluğu ve erişim sıkıntıları sebebiyle, Saçaklızâde'nin eserleri, tekrarlar çıkarılarak ve hatalı isimlendirme ve tasnifler tashih edilerek; eser yazma ise asgari eserin bulunduğu bir kütüphaneyi göstererek, matbu ise eserin kısa künyesini vererek eserler tanıtılmaya çalışılmıştır. Saçaklızâde'nin tüm eserlerini tafsilatlı olarak tanıtmak bu çalışmanın hacmini aşacak kapsamdadır. Ayrıca Saçaklızâde'nin hayatı ve eserlerine dair bilgileri de içeren İbrahim Çetintaş'ın "*Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*" isimili doktora tezinin hâlihazır mevcut olmasıdır. Öte yandan Saçaklızâde'nin akâid ve kelâm ilmi alanındaki eserleri, içerikleri ile birlikte tafsilatlı olarak tanıtılacaktır.

[45] bk. Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, 1a; *Hâşiye ʿalâ Risâleti't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, 37a; *Risâletü'l-gayb*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, 76a; *Hâsiye ʿalâ Risâleti'l-gayb*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, 113a vd.

[46] Bursalı, "Saçaklızâde" *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8.

3. *Risâle fî âyâti'l-müteşâbihât*

4. *Risâle fî îmâni vâlideyi Rasûlillâh*

5. *Gâyetü'l-burhân fî-tefsîri Âyeti'l-Kürsî*

6. *Hâşiye 'alâ şerhi dîbâce-i Tarîkat-i Muhammediyye*

7. *Teshîlü'l-ferâiz*

8. *'İsmetü'l-ezhân*

9. *Subhatü'l-kadr fî-medhi Meliki'l-Kadîr*

10. *Selsebîlü'l-Meânî*

11. *Tavzîhu zübdeti'l-menâzır*

12. *Nehrü'n-necât fî-tafsîli 'ayni'l-hayât*

13. *ʿAndelîbü'l-Menâzır*

14. *Hâşiye 'alâ şerhi risâleti'l-âdâb li-Taşköprîzâde*

15. *Takrîru'l-kavânîn mine'l-mantık ve'l-münâzara*

16. *Risâle fî tecdîdi îmân*

17. *Risâle fî'l-fetâvâ*

18. *Câmi'u'l-künûz*

19. *Cühdü'l-mukill mine't-tecvîd*

20. *Tahrîru't-takrîr mine'l-münâzara*

21. *Risâle-i 'Âdiliyye*

22. *Tehzîbü'l-kırâat '(otuz üç cüz mikdârındadır)*

23. *'Arâis fi'l-mantık*

24. *VeledIyye*

25. *Hâşiye 'alâ-şerhi'l-Metâli'*

26. *Hâşiye 'alâ'l-Hayâlî*

27. *Risâle fî itlâfi'l-kilâbi'l-muzırra*

28. *Tertîbü'l-ʿulûm*

29. *Risâle fî't-tenzîhât maa'l-hâşiye*

30. *Neşrü't-Tavâliʿ* (*Tavâliʿ* metin ve şerhlerinin tedkîkinden sonra hakikat-ı mahsûsanın neden ibâret olduğuna dairdir).

Sicilli Osmanî'de Mehmed Süreyya Saçaklızâde'nin hayatı ve eserleri hakkında sınırlı bilgi vermiş; "*Takrîru'l-kavânîn*", "*Hayâlî* üzerine yazdığı hâşiye" ve

“*Velediyye*” adlı eserleri dışında diğer eserlerinden sözetmemiştir.[47] *GAL’*de ise Saçaklızâde’ye yirmi altı eser nispet edilmiştir.[48]

Maraş’ın tarih ve coğrafyası hakkında muteber ve yararlı bilgiler veren Maraş’ın eski maarif vekillerinden Besim Atalay, Saçaklızâde’nin hayatı hakkında bir sayfa kadar malumat verdikten sonra ona otuz eser nispet etmiş; onun *Tertîbu'l-ʿulûm* ve *Neşrü’t-Tavâliʿ*,adlı eserleri hakkında ise açıklayıcı birer paragraf eklemiştir.[49] Bu eser listesi Bursalı’nın Saçaklızâde’ye nispet ettiği listenin tekrarıdır.

Bu kaynaklar dışında *Keşfu’z-zunûn Zeyli’*nde, Abdullah Muhammed el-Habeşî’ye ait *Câmiʿu’ş-şurûh ve’l-havâşî’*de ve Saçaklızâde veya eserleri üzerine yapılmış yerli-yabancı bazı çağdaş çalışmalarda Saçaklızâde’nin eserleri hakkında bazı bilgiler mevcuttur. Eserler tanıtılırken lüzumlu yerlerde anılan kaynaklara müracaat edilmiştir.

Çağdaş araştırmacılardan Saçaklızâde’nin tecvid ilimine dair eseri olan *Cühdü’l-mukill* adlı eserin tahkikini yapan Sâlim Kaddûrî eserin girişinde müellife altmış beş eser nispet etmiştir.[50] Kaddûrî’nin listesi alfebetiktir ve taʿlîkât türü eserleri dahi müstakil eser olarak listeye eklemiştir. Birtakım eksikliklerine rağmen çağımızda Saçaklızâde’nin eserleri üzerine yapılan ilk ilmî çalışma olması sebebiyle pek çok araştırmacının müracaat ettiği değerli bir çalışma durumundadır.[51] Saçaklızâde’nin hacimli *Tehzîbu’l-kırâ’ât* adlı esrinin tahkikini yapan Hâlid Abdusselâm Berekât, Saçaklızâde’ye altmış yedi eser nispet etmiştir.[52]

---

[47] Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî,* III/1016.

[48] Carl Brockelmann, *Gescihichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden, 1949, II/487.

[49] Atalay *Tertîbu'l-ʿulûm* hakkında tanıtıcı bigi vermiş *Neşrü’t-Tavâliʿ*’in devamında ise Saçaklızâde’nin eserleri hakkında genel malumatlar vermiştir. Aktarım şeklinden Atalay’ın Saçaklızâde’nin bazı eserlerini görmüş olabileceği düşünülebilecek olsa bile, verdiği listenin Bursalı Mehmed Tahir’in verdiği listenin tekrarı mahiyetinde olması Saçaklızâde’nin tüm eserlerini mütalaa etmediğini göstermektedir.

[50] Saçaklızâde, *Cühdü’l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 24-38.

[51] Kaddûrî’nin verdiği kaynaklar dikkate alındığında Saçaklızâde’nin eserlerine çoğunlukla kütüphane kataloglarından ve teracim eserlerinden ulaştığı anlaşılmaktadır. Ancak Saçaklızâde’nin bazı Arap ülkelerindeki kütüphanelerde bulunan yazma eserlerine işaret etmesi ve Saçaklızâde’nin *Cühdü’l-mukill* adlı eserini tahkik ederek ilim dünyasına kazandırması sebebiyle özellikle Arap ülkelerinde dedikkatlerin Saçaklızâde üzerinde yoğunlaşmasına sebep olmuş ve yazarın *Neşrü’t-Tavâliʿ* ve *Tehzîbu’l-Kıraa* gibi hacimli ve değerli eserlerinin de tahkikinde dolaylı katkısı olmuştur.

[52] Halid Abdusselem eserin mukkadimesinde Saçaklızâde’nin eserlerini yüzeysel ve kısa açıklamalarıyla listelemiştir. Kaddûrî’nin verdiği bilgiler daha doyurucudur (bk. Saçaklızâde, *Tehzîbu’l-kırâ’ât*, (nşr. Halid Abdusselam Berekât), Dâru’l-Gavesânî, Halep, 2012, s.76-82).

Kadir Özdamarlar "*Türk Tasavvuf ve Düşünce Dünyasında Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri Üzerine Bir Deneme*" adıyla kaleme aldığı matbu sempozyum bildirisinde Saçaklızâde'ye yüz yirmi dört eser nispet etmektedir. Çalışmanın ilmî değeri düşüktür. Çünkü Saçaklızâde'nin eserleri listesi pek çok hatayı ihtiva etmektedir. Anılan bildiride bazı eserlerin tasnifi hatalıdır. Örneğin ***Reddü'l-Celâl*** ve ***Risâle fî îmâni vâlideyi Rasûlillâh*** adlı eserler kelâm ilmine dair eserler olmasına rağmen edebiyat türü eserler içinde mütalaa edilmiştir. Ayrıca bazı eserler farklı isimlerle listeye tekraren eklenmiştir. Söz gelimi ***Risâle fî tecdîdi'l-îmân*** adlı risâle, farklı isimlerle birden çok kez listeye eklenmiştir. Dolayısıyla Saçaklızâde'nin eserlerine dair verilen bilgiler mevsuk değildir.[53]

Tahsin Özcan, *DİA*'da Saçaklızâde'nin yirmi dokuz eserinin bir kısmını tanıtarak listelemiştir.[54] Özcan diğer bir çalışmasında -şerh, hâşiye ve taʿlîkâtlar dâhil-müellife yüz on sekiz eser nispet etmiştir. Bu eserlerin yirmi üçü tasnifsizdir. Listelenen yüz on sekiz eserin beşten fazlası benzer isimle tekrar kaydedilmiştir.[55]

Saçaklızâde'nin eserlerini inceleyen en kapsamlı ve ilmî çalışma İbrahim Çetintaş'ın "*Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*" isimli doktora tezidir. Anılan tezde Saçaklızâde'ye yüz on yedi eser nispet edilmiştir. Saçaklızâde'nin eserleri ile ilgili verilen malûmatlar genel olarak ilmî hassasiyeti hâvîdir. Özellikle Saçaklızâde'nin felsefe, mantık, münâzara ve eğitim-öğretimle ilgili eserlerle ilgili verilen bilgiler daha isabetli ve doyurucudur. Ancak Saçaklızâde'nin eserlerinin tanıtım ve tasnifinde bazı eksiklikler de mevcuttur. Örneğin "*Buğyetü'l-Mürted li Tashîhi'l-Ezdâd*" şeklinde okunup "Zıtlıkları Giderme Konusunda Mürtedin Tavrı" diye tercüme edilen ve kelâm eserleri içinde Saçaklızâde'ye nispet edilen eser, aslında Saçaklızâde'nin tecvidle ilgili *Buğyetü'l-mürtâd li-tashîhi'l-ezdâd* بُغْيَةُ المُرْتاد لِتَصْحيح الضّاد (Dâd Harfini Düzeltmede Mütereddidin İhtiyacı) adlı eseridir.[56]

---

[53] Kadir Özdamarlar, "*Türk Tasavvuf ve Düşünce Dünyasında Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri Üzerine Bir Deneme*", *I.Kahramanmaraş Sempozyumu*, 6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş, İstanbul, 2005, I/43-52.

[54] Özcan, "Saçaklızâde", *DİA*, XXXV/368-370.

[55] Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/53-68.

[56] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 42. Araştırmamızda Çetintaş'ın tezinde Saçaklızâde'nin eserleri ile ilgili tespit edilen noksanlıklara ilgili eserler tanıtılırken işaret edilmiştir.

Çetintaş'ın eserinden sonra hazırlanmış olan Osman Magometov'a ait "*Saçaklızâde'nin Eserleri ve Teshîlü'l-ferâiz Adlı Eserin Tahkîki*" başlıklı yüksek lisans tezinde Saçaklızâde'ye 23'ü kelâm ilmi konuları ile ilgili toplam 90 eser nispet edilmiştir. Maalesef Saçaklızâde'nin eserleri alanında doyurucu bilgi vermek bir yana çokça bilgi yanlışları ile malüldür.[57] Tahkik ve çevirisi yakın tarihte yapılan, Saçaklızâde'ye ait *Takrîrü'l-kavânîn el-mütedâvile min ʿilmi'-münâzara*'nın girişinde verilen liste de ilmî titizlikten uzaktır.[58]

Bu eserler dışında, -istisnalar dikkate alınmayacak olursa- Saçaklızâde'nin eserleri hakkında bilgi veren kaynaklardaki malumatlar *Osmanlı Müellifleri*'ndeki veya az önce sunulan diğer kaynaklardaki bilgilerin tekrarı durumdadırlar.[59]

Saçaklızâde'nin eserlerinin tasnifi ve tanıtılması ile ilgili dikkat çekilmesi gereken başka bir konu ise onun eserlerini tanıtan eski ve yeni bilginlerin, eserlerin tümüne ulaşıp içeriklerini analiz edemedikleri için, özellikle listelerinin dışında kalan bazı risâlelerin ilmî değerlerinin daha az olabileceği kanaatidir.[60] Hâlbuki örneğin Saçaklızâde'nin anılan biyografi veya araştırma eserlerinde bulunmayan, *Risâle fî irâdeti'l-cüz'iyye*[61] adlı eseri bu biyografi ve araştırma eserlerinde listelenmemesine rağmen örneğin *Risâle fî tecdîdi'l-îmân*[62] adlı risâleden hem içerik hem yöntem hem de hacim olarak daha olgun bir eserdir.

---

[57] Magometov'un tez danışmanı Vecdi Akyüz'dür. Anılan tezde Magometov Saçaklızâde'nin eserlerini "Fıkıh İlmi ile İlgili Eserleri ve Fıkıhçılığı" ve "Fıkıh İlmi Dışındaki Eserleri" şeklinde iki başlıkta incelemiştir. Bu başlıklardan fıkıh ilmi ile ilgili eserlerle ilgili kâfi seviyede bilgi verilmesi beklense de maalesef eserlerin müellife nispeti, içerikleri veya bulundukları kütüphaneler hakkında doyurucu bilgi mevcut değildir. Fıkıh eserleri dışındaki eserler hakkında yeterli bilgi bir yana Çetintaş'ın yaptığı tasnif yanlışarı dâhil pek çok bilgi yanlışlarıı mevcuttur (bk. Osman Magometov, *Saçaklızâde'nin eserleri ve Teshîlü'l-Ferâiz Adlı Eserin Tahkiki* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2016, s.18-29).

[58] Örneğin Saçaklızâde'ye yirmi dokuz kelâm eseri nispet edilmiş bunların yedisi farklı isimlerle tekrarlanan aynı eserlerdir. Fakat Yusuf Türker, Saçaklızâde'nin münazaraya dair eserleri hakkında detaylı ve yararlı bilgiler verilmiştir (*Takrîrü'l-kavânîn el-mütedâvile min ʿilmi'-münâzara*, nşr. ve çev. Yusuf Türker, Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, Kahramanmaraş, 2017, 51-70).

[59] Krş. Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ şerhu Tavâliʿi'l-enzâr*, (nşr. Muhammed Yusuf İdris), Dârü'n-Nüri'l-Mübîn, Amman, 2013, s. 25-26.

[60] Krş. Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326-327; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322-323; Brockelmann, GAL, II/486-487; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 24-38.

[61] Krş. Saçaklızâde, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, MÜ Ktp., Yazmalar, Nu. 306, 1b-8b.

[62] Krş. Saçaklızâde, *Risâle fî tecdîdi'l-îmân*, Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar, Nu. 109/3, 5b

Bu çalışmada Saçaklızâde'nin akâid ve kelâma dair eserleri hakkında tafsilatlı bilgi verilmeye çalışılmıştır. Diğer eserlerin tanıtılmasında, tespit edilen birtakım hatalara işaret edilmiş, eksik bırakılan birtakım bilgiler telafi edilmeye çalışılmıştır. Saçaklızâde'nin eserlerinin çokluğu sebebiyle araştırmanın gayesini aşmamak ve gereksiz tekrarlara düşmemek için özellikle müellifin eserleri hususunda diğer kaynaklardaki bilgilerin tekrarından kaçınılmıştır. Lüzûm görülen yerlerde bu kaynaklara atıf yapılmıştır.

Saçaklızâde'nin kelâm, felsefe ve mantığa dair eserleri kırk beş civarındadır. Bu rakam, yazarın neredeyse eserlerinin yarısına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Saçaklızâde'nin düşünce dünyasının kelâm ve felsefeye, daha dakîk bir ifade ile kelâm, dil, mantık ve felsefe üzerine yoğunlaştığını söylemek mümkündür. En hacimli eseri olan *Tehzîbu'l-kırâ'ât* dâhil yirmiyi aşkın tecvîd ve Kur'ân ilimleri ile ilgili eserlerinde, mantık ve dil tahlilleri diğer değerlendirmelerden çok daha fazla dikkat çekmektedir. Bu da onun aklî ilimlere olan meylini, hatta rağbetini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.

Son olarak bu kabarık eser listesinde bulunan her bir eserin onlarca veya yüzlerce sayfaya ulaştıkları düşünülmemelidir. Bu durumu Besim Atalay'ın Saçaklızâde'nin eserlerinin listesini verdikten sonra serd ettiği şu sözleri ile ifade etmek yerinde olacaktır:

> "Gerek müşârünleh Saçaklı merhûmun ve gerek bu tarzda eserler yazan eski ulemânın te'lîfâtı listesine bakarak hakîkaten birçok eserler vücûda getirdiklerine zâhip olmamalıdır. Bu eserlerin birçoklarının bilhassa risâle tarzında olanlarının şimdiki ilmî makalelerden hiçbir farkı yoktur. Üç-beş sahifeden ibâret olan bu gibi risâleler tabiî eser değillerdir. Ulema bu risâlelerde, ya yalnız kendi fikirlerini serd ederler veya bir mesele hakkındaki rivâyeti nakl ile iktifa kılarlar. Yüzlerce cilt eser yazdı, denen zevâtın birçokları bu sûretle risâle tarzında yazı yazmışlardır. Bunları mücelledât adedinde göstermek lâyık değildir. İbn Sînâ, Muhyiddîni Arabî (Kaddese sırre) ve sâire zevâtın eserlerinin çoğu risâle halindedir."[63]

[63] Atalay, *Maraş Tarihi*, s. 134.

a) Akâid ve Kelâm İlmine Dair Eserleri[64]

(1) Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî ʿalâ şerhi'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye

Eser *Osmanlı Müellifleri*'nde,[65] *Sırât-ı Müstakîm*'de[66] ve *Hediyyetü'l-ʿArifîn*'de "*Hâşiye ʿale'l-Hayâlî*"[67] ismi ile geçmektedir. Eser, Ferecellah Zekî el-Kürdî tarafından h.1329'da el-Matbaatü'l-Kürdistâni'l-ʿİlmiyye Matbaasında Mısır'da basılmıştır. Eser "*Mecmûʿatü'l-havâşî ʿalâ Şerhi'l-ʿAkâ'id*" ismiyle Ömer Nesefî'ye ait *ʿAkîde* metnini açıklamak için Teftâzânî'nin yazdığı *Şerhu'l-ʿAkâ'id* üzerine Molla Hayâlî (ö. 875/1470 [?]), Kul Ahmed, Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) ve Kefevî (ö. 1174/1760) gibi bilginlerin yazdığı hâşiyelerle birlikte dört cilt halinde basılmıştır. Saçaklızâde'ye ait olan hâşiye üçüncü ciltte Kul Ahmed ve Hayâlî'ye ait olan hâşiyeler üzerine ek bir hâşiye olarak kenar bölümde yüz otuz dört sayfa halinde tahkiksiz olarak basılmıştır. Eser fihristlidir.

Her ne kadar *Hediyyetü'l-ʿArifîn*'de Saçaklızâde'ye "*Hâşiyetün ʿale'l-Hayâlî*" ve "*Hâşiye ʿalâ şerhi's-Sa'd li'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*" isimleriyle iki eser nispet edilmekteyse de[68]–kütüphane kayıtlarında eser farklı adlarla kaydedilmiş olsa da- eldeki yazma nüshalarda iki farklı metne rastlanmamıştır.[69]

---

[64] Bu bölümde Saçaklızâde'nin akâid ve kelâm ilmine dair eserleri ile ilgili detaylı bilgi verilmiştir. Bu eserlerin, ulaşılamayan birkaçı hariç tümü elde edilerek etüd edilmiş veya kütüphanelerde bizzat incelenmiştir. Akâid ve kelâm türü dışındaki eserler bu çalışmanın hacmini zorlayacağı için teferruatıyla ele alınmamıştır. Saçaklızâde'nin diğer eserlerinin en az bir nüshasına işaret edilmiş, mevcut araştırmacıların bu eserler hakkında verdikleri eksik veya hatalı bilgiler imkânlar nispetince tamamlanmış veya düzeltilmiştir.

Eserler erişimi kolaylaştırmak için alfabetik olarak düzenlenmiştir. Ancak Saçaklızâde'nin kendi eserleri üzerine yazdığı şerh, hâşiye veya taʿlîkât türü eserler, açıklamak üzere yazıldıkları eserlerin ardından sıralanmışlardır.

[65] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, s. 327.

[66] Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8.

[67] Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322.

[68] Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322.

[69] İbrahim Çetintaş, "*Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî ʿalâ şerhi'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye*" ile "*Hâşiye ʿalâ şerhi's-Sa'd li'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*"yi Saçaklızâde'ye ait iki ayrı eser olarak zikretmektedir (Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 39, 40). Ayrıca aynı müellif Saçaklızâde'ye ait olan "*Hâşiye ʿalâ şerhi's-Sa'd li'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*" adlı eserin İlmiyye Yayınları tarafından h. 1329'da "*Hâşiyetü Saçaklızâde alâ Şerhi li Teftâzâni*" adıyla basıldığını söylemiştir. Hâlbuki basılan bu eser yukarıda tafsilatı verilen Ferecellah Zekî tarafından h. 1329'da el-Matbaatü'l-Kürdistâni'l-İlmiyye matbaasında Mısır'da basılan "*Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî ʿalâ şerhi'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye*" adlı eserdir. Ayrıca Çetintaş Saçaklızâde'ye ait "*Hâşiye ʿalâ şerhi's-Sa'd li'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye*"adlı eserin

Eser,

الحمد لله خير الكلام، وعلى رسوله الصلاة والسلام، وبعد، فيقول البائس الفقير محمّد المرعشي، الملقّب بسجقليزاده... لمّا وُلّيت تدريس الشعبانية بحلب المحروسة في قريب من تمام ألف ومائة بعد الهجرة...

ifadeleri ile başlayıp

يقول البائس الفقير محمد المرعشي الملقب بسجقليزاده، أكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والأخرة، هذا آخر ما تيسّر لي من التمشية. والحمد لله الذي...وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم، آمين. ifadeleri ile sona ermektedir.

Saçaklızâde eserin başlangıcında bu eserin ilk karalamalarını h. 1100 civarında Halep'teki Şabaniyye Medresesine atanınca yazdığını ifade etmiştir.[70] Müellifin h.1145'te vefat ettiği düşünülecek olursa eserin yazar için genç sayılabilecek bir yaşta yazılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Saçaklızâde, önce Şabaniyye Medresesinde Molla Hayâlî ve Kul (Kavil) Ahmed'e ait *Şerhu'l-ʿAkâ'id*'in hâşiyeleri üzerine birtakım karalamalar yazdığını, memleketine dönünce aynı dersin kendisi tarafından tekrar okutulması vesilesiyle tekrar yeni birtakım notlar ilave ettiğini ifade etmiş, bu yazdığı ders notlarını düzenleyip temize çekme imkânı bulamadığı için öğrencisi Abdurrahman el-ʿAntâbî'ye gönderdiği, onun da herhangi bir eksiltme veya ekleme yapmadan iyi bir düzenleme ile bu ders notlarını temize çektiğini aktarmıştır. Saçaklızâde, eserin yazımı ile temize çekilmesi arasında yaklaşık yirmi yıl geçtiği için birtakım hata veya eksikliklerin bulunabileceğini söylemiştir.[71] Ayrıca yazar eserin girişinde yaşlılıktan, gücünün tükenmesinden, ahiret yolculuğunun yaklaşmasından, dünya hayatının oyun ve eğlenceden ibaret olduğundan ve kendisinin yaşlandığını ima eden birtakım ifadeler kullanmıştır. Bu sözlerden eserin giriş kısmının sonradan yazıldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan *Tertîbu'l-ʿulûm*'da kelâm ilmine dair kullandığı menfi ifadeler dikkate

---

bir yazma nüshasının Kayseri Raşid Efendi Ktp. No.531, 55 vr'de bulunduğunu söylemiştir (Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 40). Ancak anılan bu yerdeki eser ile ("*Hâşiye ʿalâ şerhi'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye"adıyla kayıtlıdır*) "*Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî ʿalâ şerhi'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye"* adlı eser arasında bir fark yoktur. Yani ikisi aynı eserdir. Karışıklığın muhtemel sebebi, Saçaklızâde'nin iki hâşiye üzerine yeni bir hâşiye yazmış olması ayrıca bu yazılan eserin içeriği incelenip diğer nüshalarla karşılaştırılmadan ve ismi kısaltılarak, sanki Teftâzânî'ye ait *Şerhu'l-ʿAkâid* üzerine yazılmış müstakil bir hâşiye olarak kütüphane kataloglarına işlenmiş olmasıdır.

[70] Günümüzde halen Halep'te aynı isimle tarihî bir medrese mevcuttur. Bu medresede, Suriye'de 2001'de başlayan iç savaşa kadar eğitim-öğretim devam etmekteydi. Halep kalesinin eteklerinde bulnan medresenin kubbesi savaşta yıkılmış ve çevresi zarar görmüştür.

alındığında[72] Saçaklızâde'nin *Şerhu'l-ʿAkâid* üzerine yazdığı bu hâşiyeyi *Tertîbu'l-ʿulûm*'dan önce kaleme almış olması gerektiğini akla getirmektedir.

Eser içerik olarak, özellikle ilk kısımlarındaki dilsel tahlilleri ile dikkat çekmektedir. Saçaklızâde, çoğunlukla Molla Hayâlî'nin görüşlerini açıklamaya çalışmış veya onun görüşleri hakkında ek bilgiler vermeye çalışmıştır. Yazar çeşitli kaynaklardan alıntılar yapmıştır.

Eserin pek çok yazma nüshası mevcuttur; Balıkasir İHK, Nu. 80/1; Çorum Hasan Paşa İHK, Nu. 3994/4; Kastamonu İHK, Nu. 1355/2; Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Ktp., Nu. 531; Manisa İHK, Nu. 1000/2; Milli Ktp., Kahramanmaraş İHK, Nu. 34/4, 87b-202a; Milli Ktp., Tokat İHK, Nu. 125/1; Millet Ktp. Ali Emirî Arabi, Nu. 1245/2; MÜ İlahiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, Nu. 283; Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 2184; vd.[73]

(2) Neşrü't-Tavâliʿ

Hayrettin ez-Ziriklî'nin bu eserin Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâliʿu'l-envâr* adlı eserinin şerhi olduğu söylemiştir. Saçaklızâde'nin ilimleri sınıflandırması konusunu doktora tezinde araştıran İbrahim Çetintaş, da anılalan kaynağı gösterip aynı bilgiyi verse de eser tam bir şerh özelliği taşımamaktadır.[74] Çünkü her ne kadar *Neşrü't-tavaliʿ*, içerikte ve konu diziliminde *Tavâliʿu'l-envâr* ile aynı ise de, Saçaklızâde bilinen şerh yazma usulüyle, yani kelime kelime veya cümle cümle aktararak şerh etmemiş, *Tavâliʿu'l-envâr'ın* ana muhtevasını ve bölüm tasniflerini esas alarak eseri kendi sözleri ile telif etmiştir. Yani bu eser, tam bir şerh niteliği taşımamaktadır. Saçaklızâde'nin de ifade ettiği gibi[75] bu eseri yazarken *Tavâliʿu'l-envâr*'ın en makbul görülen, İsfahânî'ye (ö. 749/1349) ait *Metâliʿu'l-enzâr* isimli şerhi ve bu şerh üzerine Cürcânî'nin (ö.

---

[71] Saçaklızâde, *Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî ʿalâ şerhi'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye* (nşr. Ferecellah Zekî el-Kürdî), el-Matbaatü'l-Kürdistanü'l-ʿİlmiyye, Mısır, h.1329, III/2.

[72] Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ʿulûm*, s. 148,149; 243.

[73] Açıklama: Yazma eserlerin bulunduğu kütüphane ile kütüphane içinde yazma eserlerin bulunduğu koleksiyon (bölüm) ismi aynı ise koleksiyonun ismi tekrarlanmamaktadır. Örneğin Manisa İl Halk Kütüphanesi içinde aynı isimle bir yazmalar bölümü vardır. İlgili bölümde bulunan esere bir atıf yapıldığında aynı isim tekrarlanmamaktadır.

[74] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s.36; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, VI/60.

[75] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*,s. 33.

816/1413) yazdığı hâşiyeden,[76] ʿÎcî'ye (ö. 756/1355) ait *Mevâkıf* ve Cürcânî'nin üzerine yazdığı *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan yararlanmış, mezkûr eserlerden bolca nakiller yapmış ve meseleleri bir sonuca bağlamak için kendi yorumunu eklemiştir.[77]

Saçaklızâde'nin bu eseri yazmadaki asıl hedefi medrese öğrencilerinin rahatlıkla okuyabileceği, ders kitabı mahiyetinde, metni çok kısa, zor veya uzun, bıktırıcı olmayan bir kelâm kitabı oluşturmaktır.[78] Eser *Tavâliʿu'l-envâr* üzerine yazılmış şerh ve muhtasarları dikkate alarak oluşturulmuş, kelâm ilminin memzûc dönemi sonrası işlenen mesail ve vesail konularını içeren bir eserdir.

Saçaklızâde, *Tavâliʿu'l-envâr*'da işlenmeyen bazı konuları *Neşrü't-Tavâliʿ*'e eklemiştir. Sözgelimi "ilâhiyyat" ana başlığının sonuna isim ve müsemma ile ilgili tartışmaları ve "Allah Teâlâ'nın güzel isimleri" konusunu; yine eserin sonuna *Tavâliʿu'l-envâr*'da mevcut değilken "Hz. Peygamber'in kendilerinden sözettiği fırkaları" ve "Ehl-i kıbleden hakka (Ehl-i sünnet'e) muhalefet edenin durumu" gibi bazı başlıkları eklemiştir.

Saçaklızâde *Neşrü't-Tavâliʿ*'de çoğunlukla ele alınan konunun ayet ve hadislerden delillerini zikretmeden işlediği başlığın veya kavramın tanımını yapıp doğrudan mevzu ile ilgili tartışmalara geçmiştir. İşlediği konulara diğer kelâm eserlerinden aktarımlar yaparak yahut "ben şöyle derim" (أقول) girişi ile katkılar sunmuştur. Yararlı olan hususlardan biri de tartışmalı konuların sonunda mezhepler arası farklı görüşleri de sunarak kendi tercihini eklemiş olmasıdır. Bu tercih bazen mensubu olduğu Mâtürîdîlik mezhebinin görüşlerinin aksinedir.[79] Eserin içeriği ve mütekâmil yapısı Saçaklızâde'nin bu eseri ömrünün son dönemlerinde veya diğer kelâm eserlerinden sonra yazdığı izlenimini vermektedir.

---

[76] İsfehânî'nin şerhi Cürcânî'nin hâşiyesi ile birlikte matbudur: Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Metâliʿu'l-enzâr ʿala Tavâliʿi'l-envâr*, Dâru'l-Kütub, yyk., ts.

[77] Saçaklızâde bu eserler dışında *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-ʿAka'id* başta olmak üzere zaman zaman diğer kelâm eserlerine müracaat etmiştir.

[78] Krş. Ziriklî, *el-Aʿlâm*, VI/60; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ* s. 32-33; Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s.36.

[79] Örneğin Saçaklızâde tekvîn sıfatını müstakil zâtî bir sıfat olarak kabul etmez. Kudret sıfatına irade sıfatının eklenmesiyle tekvîn sıfatına ihtiyaç duyulmaksızın Allah Teâlâ'nın mükevveni var edeceğini savunmuştur (Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 425).

Dikkate değer bir husus da Saçaklızâde'nin eserin sonunda "Ehl-i kıble'den Hakka (Ehl-i sünnet'e) Muhalefet Edenin Hükmü: Kâfir Olur mu Olmaz mı?" başlığı ile *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan kısmen alıntılayarak işlediği konu ve felsefecilere yönelik tavrıdır. Anılan başlıkta, Saçaklızâde: "İslâmın temel (zarûriyyât) konularına muhalefet yahut bu konuları inkâr yoksa Ehl-i kıble'nin tekfir edilmemesinin esas olduğu, ancak Hâbitiyye, Cenâhiyye ve İsmâʿiliyye gibi bazı mezhepler, iki ilah kabul etmek, kıyameti inkâr etmek, haramı helal görmek sûretiyle 'zarûriyyâtı diniyye'yi inkâr ettikleri için küfre düşmüş olmaları konusunda bir tartışma yoktur." demiştir. Saçaklızâde sözün devamında mezkûr mezheplerin sapkınlıklarının nedenini "felsefe kitaplarıyla çokça megul olma" olduğunu söylemiştir.[80] Hatta felsefecilerin yolundan gidenleri, Müslüman kılığına girmiş, halkın kendilerini Müslüman bilginlerden olduklarını sandığı ancak İslam dinînin inançlarına inanmayan aksine dinin direklerini yıkan, okuma-yazma bilmeyenlerin ardlarına düştüğü kişiler oldukları için Müslüman halka Yahudi ve Hiristiyanlardan daha zararlı olduklarını iddia etmiştir.[81] Saçaklızâde'nin de üzerine şerh yazdığı *Tavâliʿu'l-envâr*'ın bir kelâm kitabı olmasına rağmen, eserin üçte ikilik kısmının felsefi bahislere tahsis edilerek hem yöntem hem de içerik olarak felsefeye yanaşmış olması, ve bir önceki yüzyılda yaşanan Kadızâdeliler hareketinin negatif tesiri devam ederken Saçaklızâde'nin *Neşrü't-Tavâliʿ*'i medreselerde kelâm ders kitabı olarak okutulmayı hedeflemiş olma ihtimali Saçaklızâde'nin böylesi bir düşünceye meyletmesine neden olmuş olabilir.

Neşrü't-Tavâliʿ Saçaklızâde'nin kelâm ilmine dair yazdığı *Şerhu'l-ʿAkâid'* hâşiyesi, *Risâletü't-tenzîhât* veya *Risâletü'l-gayb* gibi eserlerden daha olgun bir mahiyet taşımaktadır. Eserin içeriği dikkate alındığında "felsefe ile memzûc kelâm dönemi" eserleri geleneğinin kendi çağındaki yeni bir halkası kabul edilebilir.[82]

Eser, Mektebetü'l-ʿUlûmi-l-ʿAsriyye tarafından Mısır'da 1342/1924'te, tahkiksiz ve tek bir yazma nüsha esas alınarak basılmıştır. On altı satır halinde dizgisi yapılmış olan bu eser fihristi ile birlikte dört yüz bir sayfadır. Yoğunlukla ilk sayfalarda

---

[80] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 585.

[81] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/380-381; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 583-585; krş. *Risâletü't-Tenzîhât*, 3b.

[82] Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Tavâliʿu'l-envâr", *DİA*, İstanbul, 2011, XL/180-181.

olmak üzere sayfa altlarına elli kadar dipnot eklenmiştir. İç kapak sayfasında el-Ezher Medresesi idaresinin okutmayı kararlaştırdığı en önemli Akâid (Tevhîd) kitaplarından biri olduğu yazılıdır. Eserin sonunda eserin nâşiri Sâlih Murâd el-Hilalî eserin basımıyla ilgili bilgiler vermiştir. Buna göre eser Dâru'l-Mektebeti'l-Mulûkiyye el-Mısriyye'de bulunan nüshayı esas alarak basılmıştır. Bu nüsha eserin sonuna eklenen yazma nüshanın ferağ kaydına göre hicri 1228 tarihinde Kudsî diye meşhur Muhammed Kilîsî tarafından istinsah edilmiştir. el-Hilâlî, el-Ezher Medresesi bilginlerinden ʿAbdü'l-ʿAzîz Ahmed'in basıma hazırladığını, eserin tashihinin kendisi ve içinde Muhammed Sâlih Nasîruddîn el-Kadûrî ve ʿAbdülğanî Sultan'ın bulunduğu bir heyet tarafından yapıldığını yazmıştır. Bu baskının bir nüshası Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 13387 numarada mevcuttur. Son olarak ise Muhammed Yusuf İdris eseri tahkik etmiş, dipnotlar eklemiş ve Saçaklızâde'nin hayatı ve *Neşru't-Tavâliʿ* eseri hakkında yirmi sayfalık bir mukaddime eklemiştir. Eseri Dâru'n'-Nûri'l-Mübîn yayınevi önce 2011'de sonra 2013 yılında Amman'da basmıştır. Eser altıyüz üç sayfadır. Bu tahkik öncekilerden daha kapsamlıdır ve ilmî değeri daha yüksektir.

Ayrıca Mustakimzade Sa'deddin Süleyman Efendi'nin (ö. 1202/1788) mezkur eseri konu alan "*Makâle fî Neşri't-Tevâliʿ li-Saçaklizâde*" (h. 1191) adında bir makalesi İÜ Merkez Ktp., Nu. 9329'da mevcuttur.

Onu aşkın yazma nüshası bulunan eserin nüshaları için bk.: Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, Nu. 665, Nuruosmaniye Ktp., Nuruosmaniye, Nu. 2226; MÜ İlahiyat Fakültesi Ktp., Yazmalar, Nu. 579.[83]

(3) Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Metâliʿ84

Bu eser, Saçklızâde'nin Beyzavî'ye ait *Tavâliʿu'l-envâr ve Metâlʿu'l-enzâr* adlı şerhlerinden yararlanarak yazdığı *Neşrü't-Tavâli*ʿ'in kendisi olmalıdır. *Neşrü't-Tavâli*ʿ'in, *Tavâliʿu'l-envâr*'ın şerhi *Metali*ʿ'den de yararlanılarak hazırlandığı düşünülürse ve tespit edilen eserlerin *Neşrü't-Tavâli*ʿ'den ayrı eserler olmadığı dikkate

---

[83] Diğer nüshalar için bk. Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 37.

[84] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/ 327; Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 40; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/39.

alınacak olursa bu tespit doğru görünmektedir. Ayrıca Saçaklızâde'ye bu eseri nispet eden araştırmacılar kaynak olarak Bursalı'nın *Osmanlı Müellifleri* adlı eserini göstermektedirler.[85] Saçaklızâde'nin eserleri hakkında bilgi veren diğer bibliyografik kaynaklarda bu isimle Saçaklızâde'ye bir eser nispet edilmemiştir.[86]

Bursalı tarafından hazırlanan *Sırat-ı Müstakîm* dergisindeki Saçaklızâde'nın eserleri listesinde *Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Metâliʿ* bulunmasına rağmen *Neşrü't-Tavâliʿ* mevcut değildir. Ancak *Osmanlı Müellifleri*'ndeki listede iki eserin ismi de mevcuttur. Her iki listede de *Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Metâliʿ* ile ilgili açıklayıcı herhangi bir not mevcut değildir.[87] *Osmanlı Müellifleri*'nde *Neşrü't-Tavâliʿ* hakkında ise: "*Tavâliʿ* metin ve hâşiyelerinin tahkikinden sonra hakikat-ı mahzanın neden ibaret olduğuna dairdir." denmektedir. Bu bilgiler ışığında Bursalı'nın *Hâşiyeʿalâ Şerhi'l-Metâliʿ* ismiyle müstakil bir eser görüp incelediğini söylemek güç görünmektedir. Dolayısıyla *Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Metâliʿ* ismi ile Saçaklızâde'ye nispet edilen eserin aslında müellife ait *Neşrü't-Tavâliʿ* adlı eseri olduğu görüşü daha isabetli görünmektedir.

Diğer ihtimal ise eserin müstakil bir eser olmaktan çok Saçaklızâde'nin veya Saçaklızâde'den sonra birinin *Neşrü't-Tavâliʿ*'in kenar boşluklarına yazdığı birtakım notların (hâşiye/taʿlîkât) derlenmesi ile oluşmuş birikimdir. Nitekim *Neşrü't-Tavâliʿ*'in bazı yazma nüshalarında bu notlar mevcuttur.[88]

(4) Risâletü'l-gayb

Bursalı, Bağdatlı ve Brocelmann risâleyi Saçaklızâde'ye nispet etmemişlerdir.[89] Çağdaş araştırmacılardan Sâlim Kaddûrî ve İbrahim Çetintaş eseri Saçaklızâde'ye nispet etmezken[90] Tahsin Özcan ise risâleyi Saçaklızâde'nin "tasnifsiz

---

85 Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s.40; Tahsin Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I /59; Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/ 327.

86 Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322-323; Brokelmann, *GAL*, II/486-487

87 Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/327; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8.

88 Krş. Çorum Hasan Paşa İHK, nu: 4015, 1-66; Kütahya Vahit Paşa İHK, nu: 283, 1-135; Manisa İHK, nu:44/1, 3b-62b; Milli Ktp.-Ankara, Adnan Ötüken İHK, nu: 1973/2, 20b-129b.

89 Bk. Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326-327; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322-323; Brockelmann, *GAL*, II/486-487.

90 Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 24-38; Çetintaş *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 34-62.

eserleri" arasında Saçaklızâde'ye nispet etmiştir.[91] Bu eser üzerine Yakup Kabalak, "*Saçaklizâde Mehmed Efendi'nin Risâletü'l-Gayb Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*" başlığıyla Sakarya Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalında bir yüksek lisans tez çalışması sürdürmektedir.

Eserin giriş kısmında müellif *Risâletü't-tenzîhât*'ı bitirince *Risâletü'l-gayb*'ı yazmaya başladığını, dileyenin bu risâleyi ayrı bir risâle kabul edebileceğini, dileyenin ise *Risâletü't-tenzîhât*'ın devamı kabul edebileceğini söylemiştir. Eser, on iki alt bölümü (fasıl) içeren bir önsöz (mukaddime) ve bir ana bölümden (maksat) oluşmaktadır. Eserde diğer kaynakların yanında *Risâletü't-tenzîhât*'ta da kullanılan, **kelâmda**, Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) ait *el-Fıkhu'l-ekber*, Ali el-Kârî'ye (ö. 1014/1605) ait *Şerhu Fıkhi'l-ekber*, Ömer en-Nesefî'ye ait *el-ʿAkide*, Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) ait *Şerhu'l-ʿÂkâ'id* ve *Şerhu'l Makâsid*, ʿÎcî'ye (ö. 756/1355) ait *el-Mevâkıf ve* Cürcânî'ye (ö. 816/1413) ait *Şerhu'l-Mevâkıf*; **tefsirde**, Zemahşerî'ye ait (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*, Râzî'ye ait (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb*, Beyzâvî'ye ait (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl* ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye ait (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*; **fıkıhta**, ʿÂlim b. Alâ'ya (ö. 786/1384) ait *el-Feteva't-Tâtarhâniyye*, Kâdîhan'a ait (ö. 592/1196) *Fetâvâ-i Hâniyye*, Bezzâzî'ye ait (ö. 827/1424) *el-Fetâvâ el-Bezzâziyye*, Bedreddin Simâvî'ye (ö. 823/1420) ait *Câmiʿu'l-fusûleyn* ve İftiharuddîn el-Buhârî'ye (ö.542/1147) *ait Hulâsatü'l-fetâvâ*; **hadiste**, kütüb-ü sitte başta olmak üzere Hatîb et-Tebrîzî'ye (ö. 741/1340) ait *Mişkâtü'l-mesâbîh* en çok müracaat edilen veya nakil yapılan eserlerdir.

Saçaklızâde eserde konuları işledikten sonra kendi görüşünü aktarmıştır. Ayrıca *Risâletü't-tenzihat*'ta kişinin inanç alanındaki söz eylem veya düşüncelerini itikadi ve fıkhi açıdan değerlendirdiği gibi *Risâletü'l-gayb*'ta da aynı değerlendirmeyi yapar. Buna göre kişinin küfre düşebileceği konuları dünyevi (zâhiren) ve uhrevi (diyaneten) açıdan ele alıp değerlendirmiştir.

Saçaklızâde eserin ilk sayfasında gaybı Allahtan başka kimsenin bilemeyeceğini, aksini söyleyenin veya bu konuda şüpheye düşenin inkâra düşeceğini söylemiştir.

---

[91] Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/67.

Eser mukaddime ve bir ana bölümden (maksad) oluşmaktadır.

Mukaddime’de on iki fasıl ve bu fasılllar altında makale veya fasıl ismi ile alt başlıklar mevcuttur. Mukaddimenin 1. ve 2. faslında bilginin sözlük ve terim anlamı ve tanımı kelâm kitaplarındaki tartışmaları ile birlikte işlenmiş; 3. fasılda dört alt başlıkla bilginin kaynakları; 4. fasılda, iki makale halinde bilgi ifade eden ve etmeyen zannın çeşitleri işlenmiştir. 5. fasılda gaybın anlamı, çeşitleri ve Müminin inanmakla mükellef olduğu gayba dair hususların tasnifi; 6. fasılda zanni, tahmini veya uzmanlığa dayalı bilgilerin gaybı bilme anlamını taşımayacağı konusu; 7. fasılda zanni veya katî bir delile dayalı olarak gaybı bildiğini iddia etmenin küfre düşürmeyeceği konu edilmiştir. 8. fasılda ‘doğru haber’in anlamı ve niteliği işlenmiştir. 9. fasılda cinlerin insanda bulunan birtakım gizli bilgilere ulaşıp ulaşamayacağı; 10. fasılda kehanette bulunmanın hükmü, kehanetle alınan bilginin kökeni, kehanet, müneccimlik ve arraflığın farkları gibi hususları; 11. fasılda kâhini tasdik edenin küfre düşmesi işlenmiş, ayrıca üç alt bölümde (fasılda) İbn Melek, şârihi ve bazı vaaz kitaplarının Hz. Peygamberin “Kim kâhine gelip onun söylediğini doğrularsa…” hadisi ile ilgili görüşler değerlendirilmiştir. 12. fasılda kehanet ana başlığı altında; nücûm ilmi (astroloji), reml (kum falı açmak) ve cifir (harf ve sayılarla fal açma) yapmanın dinî hükmünü işlemiştir. Aynı fasıl içinde alt başlıklar halinde arraflık, hâzîlik, rüya tabirciliği, cifr, reml, müneccimlik, feraset vb. kavramların farkları işlemiştir.

Maksad kısmı ise üç makaleden oluşmuştur: 1. makalede, mukaddimedeki hususlar özetlenerek Allah Teâlâ’dan başka bir kimse kendinden, herhangi bir bilgi vasıtası olmadan gaybı bildiğini sanır veya böyle bir vehme kapılırsa diyaneten küfre düşeceği, eğer bunu sözle ifade ederse zahiren de küfre düşmüş olacağı söylenmektedir. 2. makalede fukahadan aynı konuda nakledilen görüşler bir ana bölüm ve dört fasıl halinde işlenmiştir. 3. Makalede fal ve uğur-uğursuzluk konuları bir ana bölüm ve bir fasıl eklenerek anlatılmıştır.

Eserin nüshaları, Atıf Efendi Yazma Eserler Ktp., Nu. 1268/3'da; Manisa İHK, Nu. 463/4'te ve Nu. 2964/30'da; Milli Ktp., yazmalar, Nu. 1947/1'de ve 535/24'te ve Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 36-59'da bulunmaktadır.[92]

(5) Hâşiye ʿalâ Risâleti'l-gayb

Bursalı, Bağdatlı Brocelmann ve Sâlim Kaddûrî eseri Saçaklızâde'ye nispet etmemişlerdir.[93] İbrahim Çetintaş eseri Saçaklızâde'nin kelâm eserleri içinde[94] Tahsin Özcan ise risâleyi Saçaklızâde'nin tasnifsiz eserleri arasında Saçaklızâde'ye nispet etmiştir.[95] Hâşiye, ***Risâletü'l-gayb*** adlı eserde kapalı kalan bazı hususları açıklamak üzere Saçaklızâde'nin kaleme aldığı eserdir. Müellif aynı usulle *Risâletü't-tenzîhât*'a ve diğer bazı eserlerine şerh veya hâşiyeler yazmıştır.

Eserin nüshaları,[96] Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659/4'te; Esad Efendi, Nu. 1184/2'de; Hamidiye, Nu. 142/3'te; Atıf Efendi Yazma Eserler Ktp., Nu. 1268/4'te mevcuttur.

(6) Risâletü'l-ʿadiliyye

Bursalı, eseri "*Risâle-i ʿAdiliyye*" adıyla Saçaklızâde'ye nispet etmiştir.[97] Bağdatlı ve Brocelmann risâleyi Saçaklızâde'ye nispet etmemişlerdir.[98] Sâlim Kaddûrî Risâleyi Saçaklızâde'ye "*Risâletü'lʿadliyye*" adıyla nispet etmiş[99]; İbrahim Çetintaş

---

[92] Eserin bir nüshası "*Tefsîru ʻâyeti kul lâ yaʿlemu men fi's-semâvâti ve'l-arz*" adıyla Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 885/2, 7a-20a'da kayıtlıdır. Bu örnekte olduğu gibi Saçaklızâde'nin pek çok müstakil aseri, risâlesinin içinde geçen bir ayetin tefsiri şeklinde isimlendirilerek kütüphanelerde kaydedilmiş durumdadır.

[93] Bk. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322-323; Brockelmann, *GAL*, II/486-487; Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326-327; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 24-38.

[94] Çetintaş *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 39.

[95] Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/67.

[96] Kadir Özdamarlar bu eserin müellif hattıyla yazılan bir nüshasının bulunduğunu söylemiştir (Özdamarlar, "Saçaklızâde ve Eserleri Üzerine Bir Deneme" s. 47).

[97] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8.

[98] Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322-323; Brockelmann, *GAL*, II/486-487.

[99] Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 30.

risâleyi Saçaklızâde'nin fıkıh eserleri içinde[100] Tahsin Özcan ise Saçaklızâde'nin tasnifsiz eserleri arasında müellife nispet etmiştir.[101]

Eser besmeleden sonra:

وبحمده على الإيمان، وعلى رسوله الداعي إليه، صلى الله وسلم عليه، يقول البائس الفقير محمد المرعشي، الملقّب بساجقلي زاده، نوّر الله فؤاده. إن قلتَ: ما تقول في مسلم يقول لسلطانٍ عادلٌ، قلت: أعمل له رسالة...

ifadeleri ile başlayıp,

يقول البائس الفقير: ولما فرغت من رسالتي هذه سمّيتها عادِليّة، اللهم ثبّتنا بالقول الثابت في الحياة ... الدنيا وفي الآخرة، آمين. سبحان ربنا رب العزة عما يصفون ، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين. تمّ.

ifadeleri ile sona ermektedir. Risâlenin, Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi nüshası dört buçuk varaktır.

Risâle bir mukaddime, bir maksâd ve bir hâtime ana bölümlerinden oluşmaktadır. Mukaddimede -sekiz alt başlık halinde- önce adalet kavramı, sonra bu kavramın kelâm literatüründeki örnek kullanımları ele alınmış ardından konu ile ilgili problemleri ele alıp tahlil etmiştir. Saçaklızâde bu tahlillerde helal kavramı ile adaleti; haram kavramı ile zulmü birbirine benzetip adaletle ilgili kullanılacak hatalı bir ifadenin örneğin zalim bir devlet yöneticisi için, bir kişinin "o adildir" demesi o kişiyi küfre götürür mü? şekindeki mevhum bir soruyu yanıtlamaya çalışmıştır.[102] Saçaklızâde maksat ve hâtime bölümünde *Risâletü't-tenzîhât*'ta da kullandığı kelâm ve Hanefî fıkıh kaynaklarına atıflarda bulunmuştur.

Saçaklızâde maksat bölümünün girişinde: "İmam Ebû Mansûr Şöyle dedi: Kim bizim zamanımızın yöneticisine adildir derse kafir olmuştur" aktarımını yaparak aslında risâleyi yazma gerekçesi kabul edilebilecek nedeni de ifade etmiştir.[103]

Risâlenin nüshaları, Süleymaniye Ktp., Râgıp Paşa, Nu. 818/2, 45b-49a; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, Nu. 1007, 49a-53a; Vakıflar Genel Müdürlüğü Ankara Bölge Müdürlüğü Ktp., Safranbolu İzzet Mehmet Paşa, Nu. 290/2, 63b-69b; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Gaziantep İHK, Nu. 57/5, 134b-137b; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Konya İHK, Nu. 3238/6'da mevcuttur.

---

[100] Çetintaş *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 56.
[101] Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/66.
[102] Saçaklızâde, *Risâletü'l-ʿâdiliyye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, Nu. 1007, 49a.
[103] Saçaklızâde, *Risâletü'l-ʿâdiliyye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, Nu. 1007, 50b.

(7) Risâletü'l-imkân

Risale, klasik biyografi eserlerinde Saçaklızâde'ye nispet edilmemiştir.[104] Sâlim Kaddûrî de eseri Saçaklızâde'ye nispet etmemektedir.[105]

Risâle, yazarın diğer eserlerinde tekrarlanan şekliyle

(بسم الله وبحمده والسلام على نبيه يقول البائس الفقير محمد المرعشي المدعوّ بساجقلي زاده..)

Saçaklızâde'nin isim ve künyesi ile başlamakta,

قال في الكتاب المسمات بالتعريفات: الإمكان العامّ سلب الضرورة عن أحد الطرفين كقولنا كل نار حارّة، فإن الحرارة ضروريّة بالنسبة إلى النار...

ifadeleri ile devam edip:

...تمّت الرسالة على الكلام الذي في التعريفات السيّد الشريف لساجقلي زاده في الإمكان العامّ.

ifadeleri ile sona ermektedir.

Saçaklızâde risâlede, Cürcâni'nin (ö. 816/1413) *Kitâbü't-Taʿrîfât* adlı eserindeki "el-imkânü'l-ʿâmm" [106] kavramı için yaptığı tanımı şerh edip birtakım ilave bilgiler vermiştir. Yaklaşık bir sayfalık bir risaledir.

Eserin nüshaları, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, Nu. 6326/5, 9a; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, Nu. 6160/6, 10b'de *Kitâbu taʿrîfi'l-imkân* ismiyle; Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, Nu.720/6, 41'de *Taʿlika ʿalâ taʿrîfi'l-imkâni'l-ʿâm fi't-Taʿrifât li'l-Cürcânî* adıyla kayıtlıdır.[107]

(8) Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye (Risâletü'l-ihtiyâri'l-cüz'î)108

Saçaklızâde'nin eserlerinin listesini veren Bursalı, Bağdatlı ve Brocelmann bu eserden sözetmemişlerdir.[109] Çağdaş araştırmacılardan Sâlim Kaddûrî de

---

[104] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326-327; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322-323; Brockelmann, *GAL*, II/486-487.

[105] Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 24-38.

[106] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-taʿrîfât*, Mektebetü Lübnan, Lübnan, 1985, s. 37-38.

[107] İbrahim Çetintaş *Taʿlika ʿalâ taʿrîfi'l-imkâni'l-ʿâm fi't-Taʿrifât li'l-Cürcânî* adlı eseri Saçaklızâde'nin ayrı bir eseri olarak kaydetmişse de eser *Risâletü'l-imkân* ile aynı eserdir (krş. Çetintaş *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 42, 62).

[108] Saçaklızâde, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, MÜ Ktp., Yazmalar, Nu. 306, 1b-8b.

[109] Bk. Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326-327; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322-323; Brockelmann, *GAL*, II/486-487.

Saçaklızâde'nin eserleri listesine *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'yi eklememiştir.[110] Tahsin Özcan ve İbrahim Çetintaş ise eseri Saçaklızâde'ye nispet etmişlerdir.[111] Tabakat ve teracim kitaplarında Saçaklızâde'nin diğer eserlerine oranla daha az sözedilmekte olan bu eserin kütüphanelerde de nüshaları azdır. Kütüphanalerdeki nüshalar ve eserin içeriği incelendiğinde yazara nispetinde bir mahzur mülahaza edilmemektedir. Eserin MÜ Kütüphanesinde bulunan nüshası sekiz varaktır. Risale üzerine Hayrettin Nebi Güdekli'nin "*Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi*" isimli bir çalışması mevcuttur.[112]

Eser:

يقول البائس الفقير محمد المرعشي، المدعوّ بساجقلي زاده، أكرمه الله بالسعادة.

البحث عن إختيار الجزئي بحث مظلم، وكلام صاحب *التوضيح*...

ifadeleri ile başlayıp,

...أقول: وقد عرفت الكلام فيه وحسن الظنّ بالبركيوي، أنه كتب هذا المقام على شغل عظيم حال بينه وبين تدبّر حاصل ما كتبه. والله أعلم.

ifadeleri ile sona ermektedir.

Saçaklızâde eserde Îcî'nin *Mevâkıf*'ı Teftâzanî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı Sadruşşeria el-Buhârî'nin *Tavzîh*'i ve Teftâzânî'nin *Tavzîh* üzerine şerhi olan *Telvîh*'i, Cürcânî'nin *Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Metâliʿ*'i eses alarak cüzî irade konusunu işlemiştir. Müellif eserin girişinde, *Telvîh*'te ihtiyari'l-cüz'î konusunun çok geniş olarak işlendiğini, kendisinin konuyu özetlediğini, eseri üç ana bölüme; mukaddime, maksad, hatimeye ve fasıllarla alt bölümlere ayırdığını söylemiştir.

Mukadime sekiz fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasılda "vücûd" ve "ʿadem" kavramları, ikinci fasılda mevcudun kısımları, üçüncü fasılda "hareket" ve "sükûn" kavramları, dördüncü fasılda "irade" kavramı, beşinci, altıncı, yedinci fasıllarda irade ile ilgili mezhepler arası tartışmalar, sekizinci fasılda ise "emr", "vücûd-i zihnî" ve vücûd-i harici" kavramları ve bu kavramlarla ilgili mezhepsel tartışmalar *Mevâkıf*,

---

[110] Bk. Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 24-38.

[111] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s.3-39; Özcan, "Saçaklızâde", *DİA*, XXXV/369.

[112] Krş. Hayrettin Nebi Güdekli, "Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2019, S. 42, s. 85-129.

Şerhu'l-Mevâkıf, Telvîh, Tavzîh ve *Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Metaliʿ* gibi eserlerden nakiller yaparak işlenmiştir.

Maksat bölümünde fiilin meydana gelmesinde kulun iradesinin konumu, bu iradenin yaratılmış olup olmadığı, kulun ihtiyarî fiillerinde cebir altında bulunup bulunmadığı konuları, inanç mezheplerin görüşleri doğrultusunda işlenmiş, Mâtürîdîlerin "ihtiyarî fiillerde kulun mecbur olmadığı" tezi savunulmuştur.

Saçaklızâde hâtimede *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin yazarı Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) anılan eserinde "Allah Teâlâ kulun tüm fiiilerini yaratsa da kulun cüz'î bir ihtiyarının bulunduğunu, bu iradenin günah ve sevapları tercih edebilecek kalbi bir durum olduğunu, hariçte varlığının bulunmadığı" görüşünü aktardıktan sonra bu görüşün kritiğini yapmıştır.[113]

Saçaklızâde konuyu "varlık kavramı, kısımları, hareket ve tesir kavramları, irade, çeşitleri ve özellikleri, kulun fiili ve kesb kavramı, varlık (nefs) ve mahiyyet ilişkisi, Birgivî'nin "kulun ihtiyarî fillerinde herhangi bir zorlama altında olmadığını ispat etmeye çalışması ve bu konunun tartışılması" gibi alt başlıklarla işlemiştir. Risâlede asıl yanıtını aradığı soru ise; Allah Teâlâ herşeyin yaratıcısı olduğuna göre, O'nun herşeyi yaratması ilkesini ihlal etmeden insanın sorumluluğu nasıl temellendirilebilir?[114]

Eserin yazma nüshaları: Milli Ktp., Anakara Adnan Ötüken İHK, 2219/1, 1a-3b[115]; MÜ Ktp., Yazmalar, Nu. 306, 1b-8b; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, Nu. 5819, 5b-7a ve Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, Nu. 648/1, 1a-3a'da bulunmaktadır.[116]

---

[113] Saçaklızâde, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, 8b-10b.
Saçaklızâde'nin *Hâşiye ʿalâ Şarhi Dîbâceti Tarîkati Muhammediyye* adında bir eseri mevcuttur Ayrıca Saçaklızâde'nin bu eseri dışında *Risâle fî şarhi kavli'l-Birgivî "Varliği kendindendir..."* adında Allah Teâlâ'nın "vücûd" sıfatı ile ilgili görüşlerini ele alıp değerlendirdiği bir eseri de elimize ulaşmış durumdadır. Saçaklızâde'nin Birgivî ile olan bu alkasının bir nedenin Saçaklızâde'nin hocası Abdülganî en-Nâblusî (ö. 1143/1731)'nin Birgivî'ye ait *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı esere *el-Hadîkatü'n-nediyye fî şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye* (*Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katip Çelebi, Keşfu'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, Beyrut, ts.,* II/1112) ismi ile bir şerh yazmış olmasıyla ilgili olabilir.

[114] Krş. Güdekli, "Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'si", s.89.

[115] Eser anılan kütüphanede *Risâle fi'l-Akâ'id* adıyla kayıtlıdır.

[116] Diğer nüshalar için bk. Güdekli, "Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'si", s. 96-97.

(9) *Risâle fî Reddi'l-Celâl*

Saçaklızâde eserin ilk sayfasında Celâlüddîn ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502), Adudüddîn Îcî'ye (ö. 756/1355) ait *el-ʿAkâ'id* üzerine yazdığı *Şerhu'l-ʿAkâ'idi'l-ʿAdudiyye* adlı eserde ve Akşehirli Hocazade'nin ([?]) Birgivî'ye (ö. 981/1573) ait *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* üzerine yazdığı *Şerhu't-Tarîka*[117] adlı eserleri incelerken bazı kelime hatalarına rastladığını, daha önce bu hatalara dikkat çeken kimseye rastlamadığını, bunun üzerine toplumun inancını bu hatalardan korumak, bu ifadeleri okuyabilecekleri uyarmak amacıyla bir risâle yazdığını ve *Reddü'l-Celâl* diye isimlendirdiğini söylemiştir.

Eser iki ana bölümden (bâb) oluşmaktadır. Birinci bölüm Devvânî'nin hatalarına yönelik eleştirileri içermektedir. Bu bölüm "Allah'ın ilminin sınırlı olup olmamasını" tartışan bir makale ve Devvânî'yi "Allah'ın ilmi ve vücûdu zihnî" konularında eleştiren bir reddiyeden oluşan maksad bölümlerinden oluşmaktadır. Birinci bölümdeki makale ilim ve kısımlarını iki alt bölümde (fasıl) işleyen bir girişi (mukaddime) de içermektedir. Eserin ikinci ana bölümü (bâb) ise Hocazâde'yi "Allah'ın ilminin geleceği kuşatması" konusunda eleştiren iki fasıl ve bir maksad bölümlerinden oluşmaktadır.

Eser yazma halindedir ve bazı kütüphanelerde *Reddü'l-Celâl* ismi ile kayıtlıdır.[118] Ayrıca eserin içeriğini daha iyi tanıtan *Risâletü Reddi'l-Celâl fî Şerhi'l-ʿAkâdi'l-ʿAdudiyye ve Hocazâde fî şerhi't-Tarikât* adıyla da kayıtlıdır.[119]

Bu eserin yazma nüshaları; Adana İHK, Nu. 894'de, vr. 23b-35a; Çorum İHK, Nu: 4030/2, vr. 64b- 74a; Konya Bölge YEK, Burdur İHK, Nu: 642/5, vr. 129b-140b; Konya İHK Nu: 2993/2, Milli Ktp., Adana İHK, 894/2, vr. 23b-35a; Ankara Adnan Ötüken İHK, Nu: 2889/11, vr. 110b-119b; Manisa İHK, Nu. 4948, vr. 168b-170b ve Nu. 6774/3, vr. 113b-120a; yazmalar, Nu. 5283/2, vr. 12b-21a; Nevşehir Ürgüp Tahsin

---

[117] Hocazade, Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'sine şerh yazan Akşehirli Hocazâde Abdünnasırdır (bk. Emrullah Yüksel, "Birgivî", *DİA*, 1992, VI/192; Huriye Martı, "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye", *DİA*, 2011, XXXX/ 107-108).

[118] Krş: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nu: 1115/6, 78-81; Fatih, nu: 5395/2, vr. 48-51.

[119] Krş. Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 37-38: Askeri Müze Ktp., Nu: 11161'de, vr. 98a-108b.

Ağa İlçe Halk Ktp., Nu. 367/9, vr. 154a-166a; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Nu. 1115/6, vr. 78-81; Fatih, Nu: 5395/2, vr. 48-51'de bulunmaktadır.

(10) *Risâle fî tahkîki'l îmâni ve'l-küfr*

Muhtelif kütüphanelerde ve muhtelif isimlerle Saçaklızâde'ye "iman" konusuna dair çeşitli eserler nispet edilmektedir. Konu ile ilgili araşatırmalarda iman konusu ile ilgili Saçaklızâde'ye ait iki farklı risâleye tesadüf edilmiştir: Birincisi *Risâle fî tahkîki'l îmâni ve'l-küfr,* ikincisi ise imanın yenilenmesine dair olan *Risâle fî tecdîdi'l-îmân* adındaki risâlesidir.

GAL'de *Risâle fi'l-îmân* ismi ile[120] Saçaklızâde'ye nispet edilen eser bu iki eserden biri olabilir. Saçaklızâde'nin eserlerinin toplu bir listesini veren Mehmet Tahir ve Bağdatlı bu isimde bir risâleden söz etmemektedirler.[121] Çetintaş ise Saçaklızâde'nin aynı eserini iki farklı eser gibi ele almış ve farklı isimlerle tanıtmıştır: *Tahkîku'l-îmân* ve *Risâletü'l-îmân.*[122] Gerçekte ise Çetintaş'ın atıf yaptığı kütüphanelerdeki eserler incelendiğinde risâlenin Saçaklızâde'ye ait aynı eser olduğu görülmüştür.[123]

Öte yandan Saçaklızâde *Risâle fî tahkîki'l îmâni ve'l-küfr* adlı risâlesinin sonunda ve *Risâletü't-tenzîhât*'ta kendisine ait *Risâletü tahkîki'l-îmân* adlı bir eserinin var olduğunu söylemiştir. Bu eser, *"Risâle fî tahkîki'l îmâni ve'l-küfr"* olmadığına göre -nitekim bu eserin içinde *Risâletü tahkîki'l-îmân* isimli başka bir eserinin varlığından sözetmiştir- ya Saçaklızâde'ye ait, kütüphanelerde bolca nüshası bulunan *Risâle fî tecdîdi'l-îmân* adlı risâledir ya da anılan bu iki eser dışında Saçaklızâde'ye ait iman konusunu işleyen başka bir eserdir. Saçaklızâde'ye ait iman konusu ile ilgili ulaşılabilen yirmiye baliğ eseri bizzat incelenmiştir. *Risâle fî tahkîki'l îmâni ve'l-küfr* ve *Risâle fî*

---

[120] Brockelmann, *GAL*, II/487.

[121] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326-327; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322-323.

[122] İbrahim Çetintaş Saçaklızâde'ye İman konusunda üç risâle nispet etmiştir: 1. *Tahkîiku'l-îmân,* 2. *Risaâletü'l-îmân,* 3. *Risâle fî tecdîdi'l-îmân* (Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 37, 40). Kütüphanelerdeki bu eserlerin metinleri incelendiğinde ilk iki eserin aynı eserler olduğu görülecektir. Üçüncüsü ise yazarın farklı içerikteki diğer bir eseridir.

[123] Çetintaş, "Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, No. 3577, vr. 87a-89a"da *"Tahkîku'l-îmân"* ismili Saçaklızâde'ye ait bir risâlenin var olduğunu söylemektedir. Ancak Süleymaniye Ktp.'nde mevcut olan Giresun Yazmaları koleksiyonu 343 ciltten müteşekkildir. Yani "3577" numarası hatalıdır.

tecdîdi'l-îmân adlı iki eseri dışında herhangi bir esere ulaşılamamıştır.[124] Neticede Saçaklızâde'nin *Risâletü tahkîki'l-îmân* ismiyle bahsettiği risâlenin henüz elimize ulaşmadığı yahut anılan risâlenin kayıtlara *Risâle fî tecdîdi'l-îmân* ismi ile geçtiği söylenebilir.[125]

Risâle fî tahkîki'l îmâni ve'l-küfr;

بسم الله وبحمده وصلوة على رسله. يقول البائس الفقير المرعشي المدعوّ بسجقلي زاده، أكرمه الله بالسعادة: هذه كلمات كتبتُها العبد المنّان الخربودي، بلّغه الله إلى أمانيه. إعلم أن الأيمان والكفر من المنقولات الشرعية...

ifadeleri ile başlayıp

يقول البائس الفقير محمد المرعشي الملقب بسجقليزاده وأكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والأخرة، هذا آخر ما تيسر لي من التمشية. والحمد لله الذي...وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم، آمين.

ifadeleri ile sona ermektedir.

Saçaklızâde risâlenin başlangıcında bu risâleyi Abdülmennân el-Harpûti'ye yazdığını (هذه كلمات كتبتها) ifade etmiş ardından iman ve küfür kavramlarının tahlilini yapmıştır. Bu tahlillerde dikkat çeken bir husus Saçaklızâde'nin Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı ayetler ile istidlalde bulunarak imanın tanımında belli şartları içeren tasdikin gerekli olduğunu, fayda vermeyecek başkaca iman türlerinin bulunabileceğini, imanda faydanın (النفع) önemli olmadığını söylemesidir.[126] Saçaklızâde küfrü üçe ayırıp gerçek küfrü "belli özellikleri olan tasdikin bulunmayışı" (عدم التصديق المخصوص) olarak tanımlamıştır. Öte yandan peygamberin "dinden olduğu kesin olarak bilinen hususlarda

---

Aynı koleksiyon içerisinde No. 109/4 ve 115/4'te Saçaklızâde'ye ait *Risâle fî tecdîdî'l-îmân* isimli bir risâle mevcuttur. Ancak *Risâletü'l-îmân* isimli eseri mevcut değildir.

[124] Tahsin Özcan da bu iki eseri Saçaklızâde'ye nispet etmektedir. Ancak *Risâle fî tahkîki'l îmâni ve'l-küfr* esrini *Risâle fî tahkîki'l îmân* adıyla yazara nispet etmiştir (Özcan, "Saçaklızâde", *DİA*, XXXV/368).

[125] Saçaklızâde'nin *Risâletü tahkîki'l-îmân* adıyla sözettiği risâlenin, kütüphanelerde bolca nüshası bulunan *Risâle fî tecdîdi'l-îmân* adlı eser olma olasılığı düşüktür. Çünkü Saçaklızâde, *Risâletü tahkîki'l-îmân*'da iman konusunu detaylıca işlediğini söylemiştir (krş. Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, 14b; Saçaklızâde, *Risâle fî tahkîki'l îmâni ve'l-küfr*, Milli Ktp., Yazmalar, Nu. 1747, 53a-56b). Hâlbuki *Risâle fî tecdîdi'l-îmân* yaklaşık bir varaklık eserdir ve içerik olarak da bahsedilen tartışmaları içermemektedir (krş. Saçaklızâde, *Risâle fî tecdîdi'l-îmân*, Süleymaniye Ktp., Fatih, No. 3088, 71b,72b).

[126] Saçaklızâde, *Risâle fî tahkîki'l îmâni ve'l-küfr*, Milli Ktp., Yazmalar, Nu. 1747, 53a.

getirdiklerini" -ki bunlar inanılması zorunlu konular (zarûrât-ı diniyye) olarak değerlendirilmektedir- hafife almayı da küfür kapsamına dâhil etmektedir.[127]

Saçaklızâde risâle'nin devamında kavramın etimolojisinden çok günlük hayatta Mümini küfre düşürebilecek durumları ayetler, kelâm, tefsir ve fetva kaynaklarına müracaat ederek işlemiştir. Günlük fetva konularını işleme yöntemi ve atıf yaptığı kaynaklar, *Risâletü't-tenzîhât*'ta kullandığı yöntem ve kaynaklarla örtüşmektedir.

Yöntemle ilgili olarak, *Risâletü't-tenzîhât*'ta dinî hükümleri dünyevî (ظاهراً) ve uhrevî (ديانةً) şeklinde tasnif ederek işleyen Saçaklızâde'nin bu risâlede "şeriatın zahirinde" (في ظاهر الشرع), "dünyevi hükümde" (حكم الدنيا) ve mukabil kavram olarak da "uhrevi hükümde" (حكم الآخرة) kavramlarını kullandığı görülmektedir. Bu durum, bu risâlede ilgili kavramların kullanımlarının tamamen oturmadığını *Risâletü't-tenzîhât*'ta ise bu kavramların daha sistemli ve oturmuş bir şekilde kullanıldığını ve ayrıca *Risâletü't-tenzîhât*'ın *Risâle fî tahkîki'l îmâni ve'l-küfr*'den sonra yazılmış olabileceğini göstermektedir.

Saçaklızâde eserin son bölümünde *et-Tâtârhâniyye*, *el-Bezzâziyye* ve *el-Eşbâh* gibi Hanefî fetva kaynaklarında bulunan imana dair bazı konuları üç başlık halinde (fasıl) işlemiştir.

Risâlenin yazma nüshaları Milli Ktp., Yazmalar, Nu. 1747/2, 53a-56b; Milli Ktp., Adnan Ötüken İHK, Nu. 2979, 95b-96b; Manisa İHK, Nu., 6909/2, 34b-37a; Süleymaniye Ktp., Fatih, Nu. 5355, 4a-5a (bu nüshada son fasıl eksiktir); Süleymaniye Ktp., Denizli, Nu. 409, 32b-34b'de mevcuttur.[128]

(11) *Risâle fî tecdîdi'l-îmân*

Risâle, *Osmanlı Müellifleri* ve *Sırât-ı Müstakim*'de *Risâle fî tecdîdi'l-îmân* ismi ile geçmektedir.[129] *GAL*'de *Risâle fi'-îmân* adında Kahire'deki bir risâle Saçaklızâde'ye nispet edilmektedir.[130] Ayrıca Saçaklızâde'nin *Cühdü'l-mukill* adlı eserinin tahkikini

---

[127] Saçaklızâde, *Risâle fî tahkîki'l îmâni ve'l-küfr*, 53a-b.

[128] Bu nüshalar teker teker içerikleri incelenen nüshalardır. Bu nüshalar dışında muhtelif isimlerle kütüphanelerde kaytlı başka nüshalar da mevcuttur.

[129] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8.

[130] Brockelmann, *GAL*, II/487.

yapan Sâlim Kaddûrî,[131] İbrahim Çetintaş[132] ve Tahsin Özcan[133] Saçaklızâde'nin bu isimdeki bir risâlesinden söz etmektedirler.[134]

Saçaklızâde risâlenin girişinde: "Sen bana şöyle dersen: *bir Müsüman, imanını yenilemek için* (لتجديد إيمانه): '*Eğer benden bir küfür sadır olduysa ben ondan tevbe ettim ve elçin Muhammed (s.a.s) 'in getirdiklerinin tümüne inandım*' dese, bu o kişinin imanında bir şüphe değil midir? Nitekim fetva kitaplarında açıklandığı üzere imanda şüphe küfürdür. Ben de şöyle derim"[135] diyerek esere giriş yapar. Saçaklızâde *Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mekâsıd*'a atıflar yaparak "şüphe, tasdik ve tekzib" kavramlarını izah ettikten sonra yukarıda sorduğu soruya şöyle cevap verir:

> "Kendi davranışlarını kontrol altına alamayan gafil bir mümin, özellikle tekfiri doğurabilecek eylemlerden habersizken, kendisinden küfür belirtisi olabileceklerin (fikir veya eylem) sudurundan emin olamaz. Dolayısıyla her gün imanını yenilemesi gerekir."[136]

Saçaklızâde eseri "sen şöyle dersen" (إنْ قلتَ), "ben şöyle derim" (قلتُ) soru cevap yöntemi ile işlemiştir. Yazar, eserin sonunda bazı Hanefî fetva kitaplarına ve Birgivî Mehmet Efendi'nin Türkçe bir risâlesine atıflarda bulunmuştur.

Risâlenin bazı yazma nüshaları şunlardır: Milli Ktp., Adnan Ötüken İHK, Nu. 2979/6, 93b-94b; Milli Ktp., Adnan Ötüken İHK, Nu. 1381/5, 57a-57b; Kütahya Vahitpaşa İHK, Nu. 2379, 18 vr (en açık, okunaklı yazılan nüshalardan biridir); Milli Ktp., Tokat Zile İlçe Halk Ktp., Nu. 118/2, 65a-66b; MÜ Ktp., Yazmalar, Nu. 11697/18, 2vr.; Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar, Nu. Nu. 109/3, 5b-7b ve Nu.

---

[131] Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 31.

[132] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 40.

[133] Özcan, "Saçaklızâde", *DİA*, XXXV/369.

[134] İbrahim Çetintaş, Sâlim Kaddûrî'nin *Cühdü'l-mukill*'in girişinde Saçaklızâde'nin bu eserini muasırı Harpûtî için kaleme alığını söylediğini aktarmaktadır (Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 40). Çetintaş'ın atıfta bulunduğu yerde Saçaklızâde'nin eserleri sıralanırken "*Risâle fî tecdîdi'l-îmân"* eseri zikredildikten sonra Saçaklızâde'ye ait "*Risâle fi'lîmân*"isimli başka bir risâlenin var olduğunu ve bu risâlede de Saçaklızâde'nin risâleyi muasırı Abdülmennân el-Harpûti için yazdığını aktarmaktadır. Dolayısıyla Çetintaş, çeviriden kaynaklı olduğu düşünülen hatalı bir aktarımda bulunmuştur (krş. Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 31). Öte yandan Kaddûrî'nin *Risâle fi'lîmân* ismi ile söz ettiği ettiği Saçaklızâde'ye ait eser aslında *Risâle fî tahkîki'l îmâni ve'l-küfr* adlı eserdir. Saçaklızâde'nin akâid ve kelâm ilmine dâir diğer eserleri ile birlikte bu eser hakkında tafsilatlı bilgi verilmiştir.

[135] Saçaklızâde, *Risâle fî tecdîdi'l-îmân,* Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar, Nu. 109/3, 5b.

[136] Saçaklızâde, *Risâle fî tecdîdi'l-îmân,* , 6b.

115/3, 3a-5a; Süleymaniye Ktp., Fatih, Nu. 3088, 71b-72b ve Nu. 5355, 5b- 6b; Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, Nu. 273/3, 141b-143b; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar; Nu. 4834/3, 54a-55a ve Nu. 7658/4, 105a-108b.

(12) ***Risâle fî şarhi kavli'l-Birgivî "varligi kendindendir gayrinden değil..."***

Bursalı, Bağdatlı ve Brocelmann'ın eserlerinde Saçaklızâde'nin bu eserine ait bilgi yoktur.[137] Ayrıca Sâlim Kaddûrî'nin listestesinde de bu eser mevcut değildir.[138] Tahsin Özcan, bu risâlenin Kaddûrî'nin listesindeki *Risâle fî vücûdihi Teâlâ ve kıyâmihî bi zâtihî* adlı risâle ile aynı risâle olduğunun anlaşıldığını söylese de[139] *Risâle fî vücûdihi Teâlâ ve kıyâmihî bi zâtihî* adlı risâle anılan risâleden farklı bir eserdir.[140]

Eser:

يقول البائس الفقير محمد، المدعوّ بساجقلي زاده، أكرمه الله بالسعادة.

إن قلتَ: ما تقول في قول البركوي في الرسالة التركية في وصفه تعالى **"وارلغي كندندندرغيرندن دكلدر"**...

ifadeleri ile başlayıp,

...وهل يباع الإبل في سوق الدجاجة، فينبغي تجريد تلك الرسالة عن هذا القول إذ فيه خطر عظيم للعوامّ الجهلة. أقول قولي هذا واستغفر الله العظيم وأعوذ به من فكر الحاسدين تمّت هذه الرسالة في قسطنطنية؟

ifadeleri ile sona ermektedir.

Risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi nüshası iki buçuk sayfadır. Risâle hakkında bilgi veren İbrahim Çetintaş, zühul eseri Saçaklızâde'nin Birgivî'nin *Risâletü't-Türkiye* adlı risâlesinde geçen "Allah'ın varlığı kendindendir, gayrından değil" ifadesini açıklamak için yazdığını ifade etmiştir. Birgivî'nin bu isimde bir risâlesi mevcut değildir. Çetintaş'ı yanıltan, Saçaklızâde'nin eserin girişinde "Birgivi'nin Allah'ın nitelenmesi konusunda **Türkçe** (yazılan) **risâlede** 'varlığı kendindendir'…" sözüdür. Birgivî'nin ilgili görüşünün bulunduğu eseri ise, Türkçe kaleme alınan ilk ilmihallerden kabul edilen, üzerine çokça çalışma yapılan ve şerhler yazılan *Risâl-i*

---

137 Bk. Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326-327; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322-323; Brockelmann, *GAL*, II/486-487.

138 Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 24-38.

139 Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/60.

140 Bu çalışmada Saçaklızâde'nin "Akâid ve Kelâm İlmine Dair Eserleri" bölümünde bu eserle ilgili bilgi verilmiştir.

Birgivî veya diğer adıyla *Vasiyetname*'dir.[141] Birgivi "Allah'ın varlığı kendindendir, gayrından değil" sözünü Vasiyetnâme'nin girişinde Allah Teâlâ'nın sıfatlarını açıkladığı kısımda söylemiştir.[142]

Saçaklızâde, *Şerhu'l-Mevâkıf ve* Teftâzânî'nin *Şerhu'l-ʿAkâid*'inden nakillerle kendi görüşlerini destekleyerek Birgivî'nin "Allah'ın varlığı kendindendir, gayrından değil" ifadesinden, cahil halkın Allah Teâlâ'nın varlığının kendinden bile olsa "sonradan var olabileceği fikrini" (hudûs) kabul edebileceklerini, dolayısıyla Allah Teâlâ'nın kıdem sıfatı konusunda tereddüde düşebileceklerini, Allah Teâlâ'nın kıdem sıfatına kesin (cezm) sûretle inanmanın imanın olmazsa olmaz şartlarından olması sebebiyle neticede küfre düşebileceklerini söylemektedir.[143] Saçaklızâde, son tahlilde Birgivî'nin faziletli bilginlerden olduğunu, hüsnüzannına göre Allah Teâlâ'nın varlığının hudûsunu kastetmediğini, Allah Teâlâ'nın varlığının zâtının gereği olduğunu kastetmiş olabileceğini ifade etmiştir.[144]

Risâlenin yazma nüshaları, ; Kastamonu İHK, Nu. 2765/2, 4a; Kastamonu İHK., Yazmalar, Nu. 2765/2, 4a; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Konya İHK., Nu. 3312/8; Milli Ktp., Adana İHK, Nu. 744, 62b-72b; Millet Ktp., Ali Emirî Arabî, Nu. 4354, 90a-90bSüleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, Nu. 109, 7b-8b'da bulunmaktadır.

(13) Risâle fî vücûdihî Teâlâ ve kıyâmihi bizâtihî

Risâle, Saçaklızâde'nin bir arkadaşına veya öğrencisine yazdığı bir mektup veya kısa bir not olmalıdır. Biyografik eserlerde bu eser hakkında bilgi bulunmamaktadır. Sâlim Kaddûrî'nin aynı isimle Saçaklızâde'ye nispet ettiği risale bu

---

[141] Halis Demir, "Birgivî'nin Risâle-i Birgivî Adlı Eseri Üzerine İncelemeler", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BAÜİFD)*, Aralık 2017, S. 2, c. III, s. 201 (Makalenin devamında tahkikli olarak *Vasiyetnâme*'nin tam metni mevcuttur). Ayrıca Saçaklızâde'nin "er-Risâle et-Türkiyye" ifadesiyle Birgivî'nin eserinden sözetmesinin nedeni kuvvetle muhtemel Vasiyetnâme'nin girişinde, hamdele ve salveleden sonra Birgivî'nin kullandığı "Faydası umumi olsun diye bu eseri Türkçe yazdı" ifadesidir. (Demir, "Risâle-i Birgivî", s. 210).

[142] Birgivî'nin bu sözünün öncesi ve sonrası şöyledir: "…Cihetten münezzehtir,. Sûretten ve şekilden ve renkten ve azâdan, baş ve kulak ve göz ve dil ve ağız ve el ve ayak gibi münezzehtir. Varlığının evveli ve âhiri yoktur. **Varlığı kendindendir, gayrinden değildir.** Zât-ı şerifesi bir hâl üzere sabittir. Hasta olmadan ve gussalanmadan ve korkmadan ve tegayyürattan beridir." (Demir, "Risâle-i Birgivî", s. 210-211).

[143] Saçaklızâde, *Risâle fî şarhi kavli'l-Birgivî "varligi kendindendir gayrinden değil..."*, Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, Nu. 109, 8a.

mektuptur.[145] Kaddûrî'nin söz ettiği nüshanın mikrofilmi Kahire'deki el-Mektebetü't-Teymuriyye kütüphanesinde el-Mecâmiʿ Nu. 297, 145a'da bulunmaktadır. Tahsin Özcan Saçaklızâde'ye ait *Risâle fî vücûdihî Teâlâ ve kıyâmihi bizâtihî* adlı bu eseri Saçaklızâde'nin *Risâle fî şarhi kavli'l-Birgivî "varligi kendindendir gayrinden değil..."* adlı eserle aynı eser olduğunu söylese de[146] iki eser tahkik edildiğinde bu bilginin yanlış olduğu görülecektir.

Kerim Özmen'in "Osmanlı Âlimi Saçaklızâde ve *Risâle Fi'l-Âyâti'l-Müteşâbihât* İsimli Risâlesi" isimli makalesinde tek nüshaya dayalı olarak tahkikini yaptığı eser, Saçaklızâde'nin *Risâle fî vücûdihî Teâlâ ve kıyâmihi bizâtihî* adlı eseridir.[147] Saçaklızâde'ye ait makalede sözedilen isimle bir esere raslanmamıştır. Muhtemeldir ki bu karışıklığın nedeni Özmen'in Süleymaniye Kütüphanesi kayıtlarındaki isimi doğrudan alarak kullanmasıdır. Ayrıca içerik dikkate alınacak olursa *Risâle fi'l-âyâti'l-müteşâbihât* ismiyle nispet edilen eser Saçaklızâde'ye ait *Risâletü't-tenzîhiyyeʿani'-mekân* adlı eser olabilir. İçerik olarak *Risâletü't-tenzîhiyyeʿani'-mekân*'da tenzîhe konu olan haberî sıfatlarla ilgili ayetler detaylı olarak ele alınmıştır.

Eserin girişindeki "bil ki" (اعلم) ifadesi, sonundaki Saçaklızâde'nin "benim bu konuda uzun bir risâlem vardır. Bu (mektup) acele (yazılmış) bir özettir. Allah'ın selamı üzerine olsun. Risâle bitti." sözleri, özellikle selam ifadesi ve eserin bir soruya cevap verir şekilde özetleme yapması bu eserin bir mektup olması savı için yeterli delil kabul edilebilir.

Risâle, yazarın diğer eserlerinde tekrarlanan şekliyle Saçaklızâde'nin isim ve künyesi ile başlamakta,

اعلم أنّ الله موجود، قائم بذاته، مجرّد عن المادّة، فيستحيل أن يكون الله تعالى جسما أو جزأ لا يتجزّى...

ifadeleri ile devam edip:

وَلِيَ في هذه المسألة رسالة طويلة. وهذا إجمال وعُجالة. والسلام عليكم. تمّت الرسالة.

---

144 Saçaklızâde, *Risâle fî şarhi kavli'l-Birgivî*,8b.
145 Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 33.
146 Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/60.

ifadeleri ile sona ermektedir.

Mektup, Allah Teâlâ'nın sıfatlarını ilmihal bilgileri şeklinde özetlemektedir. Yani kelâmî yönden teknik ayrımlara gidilmemiştir. Risâlede dikkat çeken bir ifade "Allah Teâlâ'nın âlemin ne dâhilinde ne de haricinde bulunduğunu" ifade etmesidir. Saçaklızâde risâlede, Kur'ân-ı Kerîm'de ve bazı hadislerde teşbihi akla getiren ifadelerin mevcudiyeti nedeniyle cahil halkın Allah Teâlâ'ya yer veya yön nispet etmeleri durumunda küfre düşmeyeceklerini söylemektedir. Eserin sonunda konuyla ilgili olarak yazdığını söylediği eser *Risâletü't-tenzîhât* veya *Risâletü't-tenzîhiyyeʿani'-mekân* olmalıdır. Çünkü *Risâletü't-tenzîhât* ve *Risâletü't-tenzîhiyyeʿani'-mekân*'da genel olarak mektupta yazılan tenzîh konularını mufassal olarak işlemiştir.[148]

Eserin bir yazma nüshası Mısır'da el-Mektebetü't-Teymuriyye Ktp., el-Mecâmiʿ Nu. 297, 145a'da mevcuttur. Saçaklızâde'nin diğer bazı risâlelerinin bulunduğu koleksiyon 218 varaktan oluşmaktadır. Ayrıca *Risâle fî beyâni vücûdillâhi kâ'im bi-zâtihî* ismiyle Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Gaziantep İHK, Nu. 176/9, 24a-24b; Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, Nn. 411/12, 110b-111a'da bulunmaktadır.

(14) Risâle fî isbâti ʿazâbi'l-kabr

Biyografi eserlerinde mevcut olmayan bu eseri, Sâlim Kaddûrî, Tahsin Özcan ve İbrahim Çetintaş Saçaklızâde'ye nispet etmişlerdir.[149]

Risâlenin Reşid Efendi nüshası bir buçuk sayfadır. Risâle, yazarın diğer eserlerinde tekrarlanan şekliyle Saçaklızâde'nin isim ve künyesi ile başlamaktadır. قال الشيخ السعد الدين في إثبات عذاب القبر قال الله تعالى (أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا)... ifadeleri ile devam eden risâlede, Saçaklızâde, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-ʿAkâid*'de kabir azabına kanıt olarak sunduğu[150] Nûh sûresinde geçen Hz. Nûh'un davetini kabul etmeyip dünyada iken

---

[147] Kerim Özmen, "Osmanlı Âlimi Saçaklızâde ve "Risâle Fi'l-Âyâti'l-Müteşâbihât" İsimli Risâlesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2012, S. 2, c. III, s.163-173.

[148] Saçaklızâde, *Risâle fî vücûdihî Teâlâ ve kıyâmihi bizâtihî,* el-Mektebetü't-Teymuriyye Ktp., el-Mecâmiʿ Nu. 297, 145a.

[149] Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 32; Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması,* s.40; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/60. Çetintaş aynı eseri "*Risâle mâ ketebehu's-Saʿduddîn ʿalâ kavlihi Teʿâlâ "uğrikû fe udhilû nâran*" ismiyle Saçaklızâde'nin Tefsir İlmine Dair Eserleri bölümünde tekrar Saçaklızâde'ye nispet etmiştir (Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s.51).

[150] Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâid*, s. 129.

cezalandırılan kişiler için kullanılan "*(Yaptıkları sebebiyle tufanda) boğuldular ve ateşe sokuldular*"[151] meâlindeki ayeti, kabir azabının varlığına delil kabul ederek kabir azabının varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Saçaklızâde ayrıca Beyzâvî'nin Bakara sûresindeki "*Cansız nesneler iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O'na götürüleceksiniz*"[152] ayetinin tefsirini de ele alıp "*Cansız nesneler iken size O hayat verdiği halde*" kısmını kabir azabının varlığına kanıt göstermiştir.

Eserin nüshaları, Kayseri Raşid Paşa Ktp., Nu. 29907, 63b-64b; Konya Karatay Yusufağa Ktp., Yazmalar, 4893/29, 107b; Süleymaniye Ktp., Mehmed Asım Bey, Nu. 209/2, 87a-92a; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, Nu. 985/13, 77a-b; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, Nu. 2787/13, 92b-93b'de bulunmaktadır.

(15) Risâletü'n-niyye

Saçaklızâde'nin eserleri hakkında bilgi veren klasik biyografilerde ve Sâlim Kaddûrî'nin araştırmasında yazara nispet edilmeyen risaleyi[153] İbrahim Çetintaş ve Osman Magometov, risâlede "amel-niyyet ilişkisinde niyetin daha önemli olduğu" tezinin işlendiğini ifade ederek risâleyi Saçaklızâde'nin fıkıh ilmine dair eserleri arasında saymışlardır.[154] Tahsin Özcan da risâleyi Saçaklızâde'nin fıkıh eserlerinden biri olarak listelemiş, dipnotta Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu Nu. 870/18 nüshasını iki varak olarak göstermiştir: 31b-32b. Hâlbuki anılan nüsha bir sayfa kadardır. Genel manada ibadetlerdeki niyet, sevap veya cezayı gerektirmesi bakımından kelâm ilminin de inceleme alanına girmesi nedeniyle bu risaleyi kelâm eserleri içinde tasnif etmek mümkündür.

Risâle, yazarın diğer eserlerinde tekrarlanan şekliyle

وبحمده يقول البائس الفقير محمد المرعشي الملقّب بساجقلي زاده..

---

[151] Nûh 51/25.
[152] el-Bakara 2/28.
[153] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, s. 326-327; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322; Brokelmann, *GAL*, II/486-487; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 24-38.
[154] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s.56; Osman Magometov, *Saçaklızâde'nin eserleri ve Teshîlü'l-Ferâiz Adlı Eserin Tahkiki*, s. 16; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/64. Osman Magometov, *Saçaklızâde'nin eserleri ve Teshîlü'l-Ferâiz Adlı Eserin Tahkiki*

Saçaklızâde'nin isim ve künyesi ile başlamakta,

قال في الأشباه في بحث التروك المنهيّ عنه يحتاج إلى **النيّة**...

ifadeleri ile devam edip:

...فلا يثاب إنْ ترك الزّنى وهو يصلّي. وهذه العبادة لا تصحّ في مسئلة الكتاب. والحمد لله أوّلاً وآخراً.

ifadeleri ile sona ermektedir.

Saçaklızâde, risâlenin girişinde İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâʾir* adlı eserinde işlediği "ibadetlerin îfâsı esnasında uzak durulması gereken hususları terk etmede sevap elde etmek için niyete ihtiyaç olduğu" [155] görüşünü aktararak meseleyi işlemiştir. Saçaklızâde, İbn Nüceym'in görüşünü doğru bulmuş ve delillendirmeye çalışmıştır. Örneğin namaz kılan kişi namaz kılarken zinayı terk ettiği için ayrıca sevap almaz. Zinayı Allah Teâlâ'dan korktuğu için terk ederse zinayı terk etme sevabı alır. Namaz kılarken zinayı namazı bozulmasın diye terk etmişse bu namazının makbuliyeti için yapılmış bir eylem olur. Zinayı terk etmek için ayrıca bir niyetinin var olması gereklidir.Risâlenin yukarıda işaret edilen Antalya Tekelioğlu nüshası dışında Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Koya İHK, Nu. 3238/8'da bir nüshası mevcuttur.

(16) *Risâletü's-sürûr ve'l-ferah fî vâlideyi'r-Rasûl*

Risâle *Osmanlı Mellifleri* ve Sırât-ı Müstakîm'de "*Risâle fî îmâni vâlidey Rasûlillâhi*"[156] şeklinde *Hediyyetü'l-ʿârifîn*'de ise "*Şerhu's-Surûr ve'l-ferec fî ebeveyi'n-Nebiyy*"[157] şeklinde geçmektedir. Eser onu aşkın isimle anılmaktaysa[158] da en yaygın olan ismi "*Risâletü's-sürûr ve'l-ferah fî vâlideyi'r-Rasûl*"dür. İbrahim Çetintaş bu eseri, doktora çalışmasında yazarın "tasavvuf ve ahlak eserleri" arasında tasnif

---

[155] İ. Nüceym bir kişinin güç yetiremeyeceği haram eylemi işlememesi sebebiyle sevap alamayacağını, örneğin iktidarsız kişinin zina işlemediği için, kör bir kimsenin harama bakmadığı için ayrıca sevap alamayacağını ifade etmekdedir. (İbn Nüceym Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Eşbâh ve'n-nezâʾir*, nşr. Muhammed Mutîʿ el-Hâfız, 4. Bs., Dâru'l-Fikri'l-Muʿâsır, Şam, 2005, I/21).

[156] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/327; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm,* s. 8.

[157] Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322.

[158] Mehmet Gedizli, *Saçaklızâde Muhammed el-Maraşi'nin Risâletü's-sürûr ve'l-ferâh Tercümesi,* Umuttepe Yayınları, Kocaeli, 2014, s. 11.

etmişse de Hz. Muhammed'in anne ve babasının inanç durumlarını işlediği için eser kelâm ilmi eserleri arasında tasnif edilmelidir.[159]

Eser, "*Risâle fî hakkı vâlideyi'n-nebî*" adıyla Dersaadet matbaasında (İstanbul h. 1306) basılmıştır. Risâle, Şeyhzâde Muhammed Esad ve Mehmed Esad Dilaveroğlu tarafından iki ayrı çalışma olarak Osmanlı Türkçesine çevrilmiştir. Dilaveroğlu'nun çevirisi "*Sürûr ve Ferah Risâlesi*" adıyla 1953'te Adana'da basılmıştır. Şeyhzâde Muhammed Esad'ın Osmanlıca çevirisi üzerine Mehmet Gedizli kapsamlı bir tercüme ve tahkik çalışması yapmıştır. İkinci genişletilmiş baskısı yapılan eser içerikten çok eserin dilsel tahlili açısından önemlidir.[160] Ayrıca eserle ilgili olarak Halil İbrahim Bulut'un "Osmanlı Müelliflerinden Saçaklızâde ve Ebeveyni Rasul Konusundaki Görüşleri" isimli bir tebliği mevcuttur[161].b

Saçaklızâde, bu eserde Hz. Peygamber'in anne ve babasına vahyin ulaşmaması sebebi ile Allah Teâlâ'yı bilip ona inanmalarının zorunlu olup olmadığını, bu bağlamda fetret ehlinin durumu ve Hanifliğe inananların durumunu değerlendirerek neticede Hz. Peygamber'in ebeveyninin cehennemlik olmayacağı kanaatine varmaktadır. Öte yandan yazar Celâlüddîn es-Süyutî (ö. 911/1505) ve Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) aksi yöndeki görüşlerini tahlil ederek reddetmektedir.

Esere ait pek çok yazma nüsha mevcuttur.[162]

(17) *Risâletü't-tenzîhât*

Eser, Saçaklızâde'nin Allah Teâlâ'nın selbî/tenzîhi sıfatlarını, bu sıfatların fıkıh kitaplarında ve günlük hayatta teşbih veya tecsîme düşülebilecek kullanılışlarını ele alıp değerlendirdiği eseridir. Bu çalışmanın Üçüncü Bölümünde eser tahkik edilmiş ve hakkında detaylı bilgi verilmiştir.

---

[159] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 57.

[160] Anılan iki baskı: Gedizli, a.g.e.; Mehmet Gedizli, *Saçaklızâde Muhammed el-Maraşi'nin Risâletü's-sürûr ve'l-ferâh Tercümesi* (İnceleme-Metin-Tanıklı Dizin-Tıpkıbasım), İkinci baskı, Akademik Kitaplar, İstanbul, 2015.

[161] Halil İbrahim Bulut, "Osmanlı Müelliflerinden Saçaklızâde ve Ebeveyni Rasul Konusundaki Görüşleri", (*I. Kahramanmaraş Sempozyumu Bildiriler Kitabı*), İstanbul, 2005, I/69-79; bz. Özcan, "Saçaklızâde", *DİA*, XXXV/369.

[162] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 58.

(18) *Hâşiye ʿalâ Risâleti'-tenzîhât*

Saçaklızâde bu eseri Allah Teâlâ hakkında uygun olmayan, müminin küfre düşebileceği söz ve düşünceleri araştırıp Müminin bu konulardaki dinî durumunu değerlendirdiği eseri olan *Risâletü't-tenzîhât*'ın kapalı, zor anlaşılır olan bazı meselelerini açıklamak için yazmıştır. *Risâletü't-tenzîhât*'ta muhtelif eserlere çokça atıf yapılmıştır. Hâşiyenin bazı bölümlerinde bu atıfların kaynakları metinleri ile detaylandırılmıştır. Bazı kaynaklarda *Şerhu Risâletü't-tenzîhât* adıyla kayıtlı ise de[163] eserin *Risâletü't-tenzîhât*'ın sadece belli yerlerine açıklama yapmak için yazıldığı, sırayla tüm eseri şerh etmediği için hâşiye kabul edilmesi daha isabetlidir.

Eserin çokça yazma nüshası bulunmaktadır. Bazıları *Risâletü't-tenzîhât*'ın kenarında, bazıları ise eserden hemen sonra ayrı bir eser olarak bulunmaktadır. Eserin yazma nüshaları, Atıf Efendi Yazma Eser Ktp., Atıf Efendi, Nu. 1268/2'de, 43-90; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Şanlıurfa İHK, Nu. 147/1, 1b-63b; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Şanlıurfa İHK, Nu. 147/2, 67b-122b; Manisa İHK, Nu. 4663/3, 21b-42a; Nuruosmaniye Yazma Eser Ktp., Nuruosmaniye, Nu. 2139/1, 1b-59b; Süleymaniye Ktp., Esat Efendi, Nu. 184'te, 1-69; Süleymaniye Ktp., Hamîdiyye, Nu. 1442, 40-77; Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, 40-77; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Nu. 310,1-45'te mevcuttur.

(19) *Risâletü't-tenzîhiyye ʿani'l-mekân*

Bursalı ve Bağdatlı'nın *Risâle fî âyâti'l-müteşâbihât* adıyla Saçaklızâde'ye nispet ettikleri eser, *Risâletü't-tenzîhiyye ʿani'-mekân* adlı eser olmalıdır. *GAL*'de esere dair bilgiye rastlanmamıştır.[164] Sâlim Kaddûrî[165] ve Tahsin Özcan *Risâle fi't-tenzîhât fî te'yîdi'l-âyâti'l-müteşâbihât* adıyla,[166] İbrahim Çetintaş ise *Risâle fi'l-âyâti'l-*

---

[163] Bk. Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Şanlıurfa İHK, Nu. 147/2, vr. 67b-122b.

[164] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322; Brockelmann, *GAL*, II/486-487.

[165] Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 31

[166] Tahsin Özcan, risâlenin *Osmanlı Müellifleri*'nde "*Risâletü't-tenzîhât meʿal Hâşiye*" adıyla kaydedildidiğini söylese de (Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/57) *Osmanlı Müellifleri*'nde "*Risâle fî âyâti'l-müteşâbihât"* adıyla farklı isimle başka bir eser daha bulunmaktadır. *Risâletü't-tenzîhât* ayrı bir risale olduğuna göre *Risâle fî âyâti'l-müteşâbihât* Saçaklızâde'nin *Risâletü't-tenzîhiyye* diye isimlendirdiği eseri olmalıdır.

müteşabihât adıyla bir risâleyi Saçaklızâde'ye nispet etmişlerdir.[167] Ayrıca çağdaş bazı çalışmalarda da esere işaret edilmiştir.[168] İsim benzerliği bulunsa da, Kerim Özmen'in *"Osmanlı Âlimi Saçaklızâde ve "Risâle Fi'l-Âyâti'l-Müteşâbihât" İsimli Risâlesi"* isimli makalesinde tahkikini yaptığı eser Saçaklızâde'nin bir sayfalık *Risâle fî vücûdihî Teâlâ ve kıyâmihi bizâtihî* adlı eseridir. [169]

Risâletü't-tenzîhiyyeʿani'-mekân yapısı, dili ve içeriği incelendiğinde Saçaklızâde'ye nispetinde bir eksiklik görünmemektedir. Risâlenin Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesinde bulunan nüshası altı varaktır.[170] *Risâle fi't-tenzîhât fî te'yîdi risâleti'l-âyât* adıyla kaydedilen bu nüsha tʿalîk yazıyla, sayfayı dolduracak şekilde 22 satır halinde yazılmıştır. Dolayısıyla normal yazı genişliği ile on varağı aşacak hacimdedir.

Risâlenin ismi ile ilgili birbirinden çok farklı bilgiler ve isimlendirmeler mevcuttur. Bunun nedeni tenzîh konusunda Saçaklızâde'nin birden çok risâlesinin bulunması ve muhtemelen araştırmacıların bu risaleleri birinci elden incelemiş olmamalarıdır. Bu eserler en mufassalından başlanarak sıralanacak olursa şunlardır: 1. *Risâletü't-tenzîhât*, 2. *Risâletü'l-gayb*, 3. *Risâletü't-tenzîhiyyeʿani'-mekân*, 4. *Risâle fî vücûdihî Teâlâ ve kıyâmihi bizâtihî*. Bu eserlerin her biri ayrı ayrı eserlerdir. En detaylı olanı yaklaşık kırk varak olan *Risâletü't-tenzîhât*'tır. Bu eser içinde de işlenen Allah Teâlâ'nın mekândan tenzih konusunu işleyen diğer eser ise *Risâletü't-tenzîhiyyeʿani'-mekân* adlı eserdir ve yaklaşık on varaktır. *Risâletü'l-gayb* ise *Risâletü't-tenzîhât*'taki bazı bilgileri tamamlama mahiyetinde olan yaklaşık kırk varaklık bir eserdir. *Risâle fî*

---

[167] İbrahim Çetintaş'ın *Risâle fi'l-âyâti'l-müteşabihât* isimi ile tefsir eserleri içinde Saçaklızâde'ye nispet ettiği iki varaklık eser Saçaklızâde'nin *Risâle fî vücûdihî Teâlâ ve kıyâmihi bizâtihî* adlı eseridir. Bu eser hakkında Saçaklızâde'nin Akâid ve Kelâma Dair Eserleri Bölümünde bilgi verilmiştir (krş. Çetintaş *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 50).

[168] Adil Nüveyhiz, *Muʿcemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-ʿasri'l-hâdır*, 3. bs., Mü'essesetü'n-Nüveyhiz es-Sekâfiyye, Lübnan, 1988, s. 505.

[169] Kerim Özmen, "Osmanlı Âlimi Saçaklızâde ve 'Risâle Fi'l-Âyâti'l-Müteşâbihât' İsimli Risâlesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2012, S. 2, c. III, s.163-173.

[170] Saçaklızâde, *Risâle fi't-tenzîhât fî te'yîdi risâleti'l-âyât*, Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İHK, Nu. 2219/2, vr. 4a-8b.

vücûdihî Teâlâ ve kıyâmihi bizâtihî adı eser ise mektup mahiyetinde yazıldığı düşünülen Allah Teâlâ'nın sıfatlarını bir sayfada özetleyen bir eserdir.[171]

Risâle; hamdele, salvele ve Saçaklızâde'nin isim ve künyesi ile başlamakta:

الحمد لله الذي تنزّه عن الجهة والمكان والتحيّز والانقسام، ولا يدرك كنهَه العقولُ والأفهام، والصلوة والسلام على رسوله المبعوثِ إلى كافة الأنام وعلى آله الكرام، والذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم القيام.

يقول البائس الفقير محمد المرعشي المعروفّ بساجقلي زاده، أكرمه الله تعالى بالسعادة، أردت أن أبحث عن مسألة لم أرَ ممن سبقني به أحد...وسميتها الرسالة التنزيهية عن المكان..

ve

... يقول الفقير فاستماع العوام أنه تعالى ليس في جهة من الجهات، إضلالٌ لهم وإيقاعُهم في الكفر العظيم، وكذا إسماعهم أنّه ليس في بعد فضاءٍ أصلاً، فويل لمن يلقي الصبيان أجهل الناس من الأكراد.

ifadeleri ile sona ermektedir.[172]

Risâle bir "mukaddime", bir "maksad" ve bir "hâtime"den oluşmaktadır. Mukaddime, yedi fasıldan oluşmaktadır. Saçaklızâde diğer risâlelerinde uyguladığı metodu bu eserde de uygulamış, mukaddimede "mevcud" kavramından başlayarak "cisim", "mekân", "cihet", "yer kaplama", "Allah Teâlâ'yı yer, yön vb. teşbih ifade eden kavramlardan tenzîh" gibi başlıkları ve ilgili ayetleri kısaca açıklamıştır. Maksad bölümü dört makaleden oluşmaktadır. Bu makalelerde Saçaklızâde *Risâletü't-tenzîhât*'ta işlediği bazı konuları müstakil makaleler şeklinde işlemiştir. Birinci makalede âlimlerin Allah Teâlâ'nın sıfatları ile halkın kavramakta güçlük çekeceği ilgili derin konuları bilgisiz halka açmamaları gerektiği, diğer makalelerde özellikle Allah Teâlâ'ya yer, yön nispeti durumunda itikadi durumlarının ne olacağı ve son makalede Hanefî fetva kitaplarında konu ile ilgili fetvalar ve bu fetvaların değerlendirmesi yapılmıştır. Hâtime kısmında ise maksad bölümündeki bilgiler özetlenerek, âlimlerin insanlara aklılları miktarınca konuşmaları gerektiği ve halkın özellikle Hanefî fetva kitaplarında bulunan birtakım fetvaların aksine haberî sıfatlar konusunda ayetlerin zahirine inanmaları halinde diyaneten kâfir olmayacakları kanaatini ifade etmiştir.

---

[171] Saçaklızâde bu eserler dışında *Neşrü't-Tavâli*ʿ'de tenzîh konusunu müstakil bir bölüm halinde ayrıca işlemiştir (Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli*ʿ, s. 367-380).

[172] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhiyye*ʿ*ani'-mekân*, Milli Ktp., Ankara Adnan Ötüken İHK, Nu. 2219/2, 4a, 10b.

Saçaklızâde bu eserin iki yerinde *Risâletü't-tenzîhât* adlı eserine atıfta bulunarak[173] *Risâletü't-tenzîhiyyeʿani'-mekân* adlı eserinin *Risâletü't-tenzîhât*'ta da ele alınan Allah Teâlâ'yı yer ve yön ifade eden kavram ve durumlardan tenzîh konusunu, bilgi birikimi ve zekâ kapasitesi yeterli olanların anlayacağı şekilde deteylandırarak işlediğini ifade etmiştir.[174] Bu açıklamalardan bu risâleyi Saçaklızâde'nin *Risâletü't-tenzîhât*'tan sonra yazdığı açıkça anlaşılmaktadır.

Saçaklızâde bu risâlede *Risâletü't-tenzîhât*'ta sık sık müraccat ettiği Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) ait *el-Fıkhu'l-ekber*, Hatîb et-Tebrîzî'ye (ö. 741/1340) ait *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, Beyzâvî'ye ait *Mefâtihu'l-gayb*, 'Îcî'ye ait *el-Mevâkıf*, Cürcânî'ye ait *Şerhü'l-Mevâkıf*, Âlim b. Alâ'ya (ö. 786/1384) ait *el-Fetâvâ et-Tâtârhâniyye*, Bezzâzî'ye (ö. 827/1424) ait *el-Fetâvâ el-Bezzâziyye*, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye (ö. 710/1310) ait *Menâru'l-envâr* ve Zeynüddin İbn Nüceym'e (ö. 970/1563) ait *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* vb. kaynaklara müraccat etmiş ve çeşitli aktarımlarda bulunarak görüşlerini desteklemiştir.

Risâlenin ulaşılan tek nüshası Milli Kütp., Ankara Adnan Ötüken İHK, Nu. 2219/2, 4a-10b'de bulunmaktadır. Bu nüshanın son sayfasında "hâtime" bölümü mevcut ise de ferağ kısmı Saçaklızâde'nin diğer eserlerin ferağ kısmı ile mukayese edildiğinde nüshanın eksik olduğu anlaşılmaktadır.

(20) *Risâletü'z-zallâmiyye*

Bağdatlı, Bursalı, Brocelmann ve Sâlim Kaddûrî risâleyi Saçaklızâde'ye nispet etmemişlerdir.[175] İbrahim Çetintaş *Hâşiyeʿala Tefsîri Kavlihî Teʿâlâ "mâ kâne li'n-nebiyyi ve'l-lezîne âmenû* adıyla Saçaklızâde'nin tefsir ilmine dair eserleri arasında[176]

---

[173] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhiyyeʿani'-mekân*, vr. 4a, 9a.
[174] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhiyyeʿani'-mekân*, vr. 4a.
[175] Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322-323; Brockelmann, *GAL*, II/486-487; Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 24-38.
[176] Çetintaş *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 52.

Tahsin Özcan ise Saçaklızâde'nin tefsire dair eserleri arasında üç farklı isimle müellife nispet etmiştir.[177]

Eser, besmeleden sonra:

وبحمده على رسله، قال البيضاوي في الأنفال: ذلك الضرب والعذاب بما قدّمت أيديكم بسبب ما كسبتم من الكفر والمعاصي، وهو خبر لذلك، (وأنّ اللهَ ليسَ بِظَلّامٍ لِلْعَبيدِ)، عُطف عليه للدلالة ... يقول البائس الفقير محمد المكني بساجقلي زاده، أنعم الله عليه بالفلاح والسعادة، وضعتُ فيها يتعلّق بهذه الآية وكلام البيضاوي...

ifadeleri ile başlayıp,

ولنقتصر على هذا القدر، والتوسيع الزائد عليه موكول إلى الأذكياء، والحمد لله الذي بعزته وجلاله تتم الصالحات. وسبحان ربنا رب الالعزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

تمّت من نسخة كتب من نسخة المؤلف، سنة: ١١٣٤.

ifadeleri ile sona ermektedir.

Yukarıdaki risâlenin başlangıç ve bitiş kısmı Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu 1007/3, 41a-45b'den aktarılmıştır. Anılan nüsha beş varaktır. Nüshanın sonunda hicri 1134 tarihinde müellif nüshasından çoğaltılan bir nüshadan istinsah edildiği yazılmıştır. Saçaklızâde'nin 1145/1732'de vefat ettiği düşünülecek olursa bu nüsha Saçaklızâde'nin vefâtından on bir yıl önce yazılmıştır. Bunun ehemmiyeti Saçaklızâde'nin felsefe ve kelâmı eleştirdiği *Tertîbu'l-ʿulûm* adlı eserini sadece dört yıl önce 1128/1715'te yazmış olmasıdır.[178]

Saçaklızâde, risâlede Enfâl sûresinin 51. ayetinde geçen "(Ey kâfirler!) *Bu, sizin ellerinizin önceden yaptığının karşılığıdır. Yoksa Allah kullarına zulmedici* (ظلّام) *değildir.*" meâlindeki cümlesini ele almıştır. Risâlede özellikle ayette geçen "zallâm" ifadesi odağa alınarak mesele işlenmiştir.[179]

Risâle bir mukaddime, bir maksâd ve bir hâtime ana bölümlerinden oluşmaktadır. Saçaklızâde mukaddime kısmında "Allah zalim değildir" yerine bir mübalağa kalıbı ile "Allah çok zulmedici değildir" anlamına gelebilecek ifadenin niçin kullanıldığını, kavramın sözlük ve terim anlamını kaynaklardan yaptığı aktarımlar

---

177 Bu üç farklı isim: 1. *Risâle fî kavlihî Teʿâlâ fi'l-Enfâl* 2. *Tefsîri kavlihî Teʿâlâ "enne'l-lâhe leyse bi zallâmin li'l-ʿabîd"* 3. *Hâşiye ʿalâ kavlihî Teʿâlâ "zâlike bi mâ kaddemet eydîkum"* (Özcan, *"Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi",* I/57).

178 Krş. Apaydın, *"Saçaklızâde Mehmed Efendi",* s. 193.

179 Saçaklızâde, *Risâletü'z-zallâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 1007/3, 41a.

eşliğinde ortaya koymaya çalşmıştır. Saçaklızâde, mukaddimenin girişinde el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Sıhâh*'ından aktarımda bulunarak "adalet" ve "zulüm" kavramlarının anlamlarını vermiş ardından Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-t'evîl* adlı tefsirinden anılan ayet çevresinde aktarımlarla konuyu işlemiştir.[180] Risâlede, Muʿtezile'nin el-vaʿd ve'l-vaʿîd ilkesi çerçevesinde zulüm kavramına verilecek anlam, Ehl-i sünnet'in bu görüşe karşı verdikleri cevaplar, mukaddime bölümü ve maksat bölümünün ilk makalesinde işlenmiştir.[181] Maksat bölümünün ikinci makalesinde ise Beyzâvî'nin ayetin tefsirindeki görüşü ile Muʿtezile'nin görüşlerini mukayese edip kendi görüşünü ifade etmiştir.[182] Saçaklızâde, Allah Teâlâ'nın günah işlemeyen kişiye azap edebileceği sonucuna götürmesi sebebiyle Beyzâvî'nin görüşünün Ehl-i sünnet'in görüşünü temsil etmediğini söylemiştir.[183] Hâtime kısmında ise ergen olmayan çocukların çektiği acılar ve başlarına gelen bazı hastalıkların Allah'ın adaleti ile bağlantılarını işleyerek risaleyi bitirmiştir.[184] Saçaklızâde'nin risâledeki fikri şöyle özetlenebilir: "Mübalağanın yok sayılması (nefy) aslın mevcudiyetine mani değildir. Ancak bu ayette mübalağalı şekildeki zulüm kavramının Allah Teâlâ'dan nefy edilmesi aslın yani zulmün Allah Teâlâ'da bulunmadığını ifade etmek içindir."[185]

Eserin bazı nüshaları: Atıf Efendi YEK, Atıf Efendi, Nu. 19/2, 125-127; Manisa İHK, Manisa İHK, Nu. 4663/7, 67b-70a; Milli Ktp., Adana İHK, Nu. 142/10, 94a-98b; Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 885/1, 1b-6b; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Nu. 244/2, 117-123[186]; Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 162/3, 33b-40b; Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 1007/3, 41a-47b'de bulunmaktadır.

---

180 Saçaklızâde, *Risâletü'z-zallâmiyye*, 41a; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-t'evîl*, Şeriketü Mektebeti ve Matbaʿati Mustafa el-Bâbî ve Evlâdihi, 2. bs., Mısır, 1968, I/398.

181 Saçaklızâde, *Risâletü'z-zallâmiyye*, 41a-43a.

182 Saçaklızâde, *Risâletü'z-zallâmiyye*, 43a-45a; Krş. Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, I/398.

183 Saçaklızâde, *Risâletü'z-zallâmiyye*, 43a-b.

184 Saçaklızâde, *Risâletü'z-zallâmiyye*, 45a-b.

185 Saçaklızâde, *Risâletü'z-zallâmiyye*, 44b.

186 Süleymaniye Kütüphanesinde "*Hâşiye ʿalâ kavlihî Teʿâlâ zâlike bi mâ kaddemet eydîkum*" ismi ile kayıtlıdır.

b) Hataen Saçaklızâde'nin Akâid ve Kelâm Eserleri Arasında Tasnif Edilen Bazı Eserler

(1) *Büğyetü'l-mürted li tashîhi'l-azdâd*

Eserin ismi, İbrahim Çetintaş tarafından "Zıtlıkları Giderme Konusunda Mürtedin Tavrı" diye hatalı bir şekilde tercüme edilmiş ve aynı araştırmacı tarafından kelâm eserleri içinde Saçaklızâde'ye nispet edilmiştir. Bu risâle aslında Saçaklızâde'nin tecvidle ilgili بُغْيَةُ المُرْتَاد لُتَصْحيح الضَّاد (Dâd Harfini Düzeltmede Mütereddidin İhtiyacı) adlı eseridir.[187] Dolayısıyla bu eser, Saçaklızâde'nin Kurân ve Tecvîd ile ilgili eserleri arasında sayılmalıdır.

(2) *Hâşiyetün ʿalâ Şerh-i Dibâceti't-Tarîkati'l-Muhammediyye*

Bursâlı ve Sâlim Kaddürî eseri Saçaklızâde'ye nispet etmişlerdir.[188] İbrahim Çetintaş ise eseri Saçaklızâde'nin kelâm ilmine dair eserleri içinde değerlendirmiş ve Saçaklızâde'nin bu eseri Hocazâde'nin[189] Birgivî'ye (ö. 981/1573) ait *Tarikât-i Muhammediyye*[190] şerhinde ele aldığı bazı meselere itiraz olarak kaleme aldığını ifade etmiştir.[191] Eserle ilgili bilgi veren anılan araştırmacılar, eserin herhangi bir nüshasını görerek Saçaklızâde'ye nispet ettiklerini ifade etmemişlerdir. Tarafımızdan yapılan araştırmalarda anılan isimle Saçaklızâde'ye ait müstakil bir esere rastlanmamıştır. İçerik benzerliği dikkate alınacak olursa mezkûr risâle, Saçaklızâde'ye ait *Risâle fî Reddi'l-Celâl* adlı eser veya bu eserin bir kısmı yahut *Risâle fî şarhi kavli'l-Birgivî "varligi kendindendir gayrinden değil"...* adlı aser olabilir. Sonuç olarak *Hâşiyetün ʿalâ Şerhi*

---

[187] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 42.

[188] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 28.

[189] Hocazade, Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'sine şerh yazan Akşehirli Hocazâde Abdünnasır'dır (bk. Emrullah Yüksel, "Birgivî", *DİA*, 1992, VI/192; Huriye Martı, "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye", *DİA*, 2011, XXXX/ 107-108).

[190] Huriye Martı, "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye", *DİA*, 2011, XXXX/ 107-108.

[191] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 38.

Dibâceti't-Tarîkati'l-Muhammediyye adlı Saçaklızâde'ye ait bir eserin varlığına şüpheyle yaklaşmak gereklidir.[192]

(3) *Risâle fî beyâni'l-hüsni ve'l-kubhi*

Milli Ktp., Yazmalar, Nu. 7157/18, 89a-99b'de ba isimle Saçaklızâde'ye nispet edilen eser bir kelâm eseri değil *Risâle fî hükmi't-tegannî* adlı fıkıh ilmiyle alakalı Saçaklızâde'ye ait bir eserdir.

(4) *Risâle fî hakikati'l-insân*

Bursalı, Bağdatlı ve Brocelmann' gibi klasik biyografi eserlerinde ve[193] çağdaş araştırmacılardan Sâlim Kaddûrî[194] ve Tahsin Özcan'ın[195] eserlerinde bu adla bir eser Saçaklızâde'ye nispet edilmemiştir. İbrahim Çetintaş eserin içeriği hakkında bilgi verip eseri Saçaklızâde'ye nispet etmiştir.[196] Çetintaş'ın eserin bulunduğu Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Nu. 1115/1, 76 varak şeklinde verdiği bilgiler yanlıştır. Aynı cilt içinde (Esad Efendi Nu. 1115) 76a-b'de Celâlüddîn ed-Devvânî'ye (ö. 908/1502) ait aynı isimle bir risale mevcuttur. Risâlenin devamında ise Saçaklızâde'ye ait *Reddü'l-Celâl* isimli risâle mevcuttur. Muhtemelen bu iki risâle ve yazarları karıştırılarak eser Saçaklızâde'ye nispet edilmiş olmalıdır.[197]

(5) *Risâle fi'l-kelâm*

Bursalı, Bağdatlı ve Brocelmann'ın eserlerinde Saçaklızâde'nin bu eserine ait bilgi yoktur. [198] Sâlim Kaddûrî ve İbrahim Çetintaş "*Risâle fî ʿilmi'l-kelâm*" ismiyle[199]

---

192 *Hâşiye ʿalâ dîbâceti't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adıyla Mısır Milli Kütüphanesi, Türkçe yazmaları, Nu: 290'da taʿlîk yazı ile yazılmış 62 varaklık Saçaklızâde'ye nispet edilen bir mevcuttur. Bu esere ulaşıp incelememiz mümkün olmamıştır.

193 Bk. Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326-327; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322-323; Brockelmann, *GAL*, II/486-487.

194 Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 24-38.

195 Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/59-60.

196 Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 38.

197 Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Nu. 1115/1, 1-50'de yazarı belli olmayan "*Mecmuʿatü'l-fetâvâ*" isimli bir eser; 76a-b'de Devvânî'ye ait "*Risâle fî hakikati'l-insân*" adlı eser; 78a-81b'de ise Saçaklızâde'ye ait "*Reddü'l-Celâl*" adlı eser bulunmaktadır.

198 Bk. Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326-327; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322-323; Brockelmann, *GAL*, II/486-487.

Saçaklızâde'ye bir eser nispet etmişlerdir. Tahsin Özcan ise risâle ile ilgili olarak Kaddûrî'nin verdiği bilgilere atıf yapmıştır.[200]

Tüm araştırmalara rağmen anılan isimlerle (*Risâle fi'l-kelâm ve Risâle fî ʿilmi'l-kelâm*) Saçaklızâde'nin, bilinen diğer kelâm eserlerinden farklı bir eserine ulaşılamamıştır. Muhtemelen Saçaklızâde'nin kelâm ilmiyle ilgili eserleri, içerikleri dikkate alınarak anılan şekilde kaydedilmesi böylesi yanlış isimlendirme ve nispete sebep olmuştur. Nitekim bunun çok örneği mevcuttur.[201]

Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Nu. 985/2, 33-35'te "*Risâle fi'l-cevâbfî defʿi'l-kelâmi'l-ʿilmi*" adıyla bir eser nispet edilmekteyse de anılan numarada böyle bir eser mevcut değildir.[202]

(6) *Risâle fî kelimeti't-tevhîd*

Bursalı, Bağdatlı ve Brocelmann'ın eserlerinde Saçaklızâde'nin bu eserine ait bilgi yoktur.[203] Sâlim Kaddûrî[204] ve Tahsin Özcan'ın[205] listelerinde de bu eser mevcut değildir. Saçaklızâde'ye mevcut kaynaklarda tespit edilebildiği kadarıyla kelime-i tevhîd ile ilgili iki farklı eser nispet edilmiştir.

Birincisi İbrahim Çetintaş'ın aynı isimle Saçaklızâde'ye nispet etiği on iki varak olduğunu ifade ettiği Türkçe yazılmış bir eserdir.[206] Bu eser Süleymaniye

---

[199] Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 32; İbrahim Çetintaş, Kayseri Raşit Efendi Nu. 26907/18, 89b-98b'de eserin bir nüshasının bulunduğunu yazmışsa da bu nüshaya ulaşılamamıştır (Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 42).

[200] Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/59-60.

[201] Bk. Konya Karatay Yusufağa Ktp., Nu. 4893/80, 201b-203b. Ayrıca Saçaklızâde'nin *Neşrü't-Tavâliʿ* adlı eseri çoğu kütüphane kaydında *Neşrü't-Tavâliʿ fi'l-kelâm* şeklinde kayıtlıdır. Krş. Milli Ktp., Ankara Adnan Ötüken İHK, Nu. 1973/2, 20b-129b; Manisa İl Halk Ktp., Manisa Akhisar Zeynelzade, Nu. 101, 1-76; Çorum Hasan Paşa İHK, Nu. 4015, 1-66.

[202] Reşid Efendi, Nu. 985'te; onüçü Saçaklızâde'ye aittir altmış dokuz risâle mevcuttur. Bu risâlelerin bir kısmının yazarı belli değildir. 75a-76b'de Saçaklızâde'ye "*Risâle fî menʿi'l-ʿulemâ'i li iştigâli'l-felsefe*" adıyla nispet edilen eserin Saçaklızâde'ye aidiyeti de şüphelidir. Ayrıca aynı cilt içinde 985/21'de yazarı belli olmayan "*Risâle fi'l-kelâm*" adlı başka bir eser de mevcuttur.

[203] Bk. Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326-327; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322-323; Brockelmann, *GAL*, II/486-487.

[204] Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 24-38.

[205] Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/59-60.

[206] Yazarı belli olmayan tasavvufla ilgili bir risale, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, Nu. 1194, 55a-63b.

Kütüphanesi, Hasan Hüshü Paşa, Nu. 1194/2, 64a-68b'de bulunan eserdir. Ancak -bir zühûl eseri olsa gerek- Çetintaş, bu risâleyi ve aynı mücelled içinde bulunan bu risaleden önceki yazarı belli olmayan tasavvufa dair bir risaleyi tek risale olarak gösterip Saçaklızâde'ye nispet etmiştir.[207] Tasavvufa dair anılan risâlenin devamında kelime-i tevhîd ile ilgili girişte (**...فيقول المرعشي الفقير محمد الغريب في الإزمير**) ifadelerini içeren başka bir risâle mevcuttur. Süleymaniye Kütüphanesi kayıtlarında da her ne kadar bu eser Saçaklızâde'ye nispet edilse de eldeki veriler bu eserin de Saçaklızâde'ye ait olmadığını göstermektedir. Öncelikle Saçaklızâde neredeyse tüm eserlerinde nisbesini el-Merʿaşi (المرعشي), açık ismini Muhammed veya Muhammed b. Ebubekir (محمد veya محمد بن أبي بكر) ve lakabını Saçaklızâde (ساجقلي زاده) şeklinde kaydetmiştir. Bu risalede ise lakap ve açık uzun isim mevcut değildir. İkinci olarak Risâlenin girişinde yazarın İzmir'de bulunduğu veya ikamet ettiği yazılmıştır. Saçaklızâde'nin İzmir'de bulunduğuna dair elimizde herhangi bir veri mevcut değildir. Dolayısıyla bu eser Aslen Maraşlı olup İzmir'de ikamet eden ve ismi Muhammed olan başka bir bilgine ait olmalıdır.[208]

İkinci eser ise Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, Nu. 6160/7, 11a-14a'da bulunan risaledir.

Risâlenin girişindeki ifadeler

الحمد لله على جلاله ونَواله، والصلوة والسلام على محمد وعلى آله. فيقول الفقير المرعشي في الإزمير رحمه الله: قد شاع وتواتر في بلاد الإسلام، بل عند تزكية القضاة والحكّام؛ أنّ شرط الإسلام خمسة. ثم إنّ رجلا جاء من ديار البدعة والضلال، والدّعى بطلان كون تلك الأمور الخمسة شرطاً للإسلام...

---

[207] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 39.

[208] Dört varaktan oluşan bu risâlede, kelime-i tevhidde mukadder olan (لا إله ifadesinin haberî yerine takdir edilecek olan) ifadenin "mevcûd" veya "mümkin" kavramlarından biri olması gerektiği, bu seçeneklerden birinin "takdîri" ile Allah Teâlâ'nın varlığının vâcib yahut mümkün olabileceği savlarına yedi başlıkta cevap aranmıştır (Muhammed el-Merʿaşî, *Risâle fî kelimeti't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, 1194/2, 64b). Bu karışıklığın nedeni muhtemelen Yazma eser kütüphanelerinde bulunan eserlerin titizlikle kaydedilmemesidir. Özellikle aynı cilt içinde farklı yazarlara ait eserlerde bu karışıklık daha belirgindir. Yukarıda adı geçen yazar "en-Nâsihî Muhammed b. Nâsih el-Merʿaşî sümme'l-İzmîrî" olmalıdır. Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, Nu. 720, 104b'de "*Letâ'ifu latîfeti Latâifi'l-esrâr*" ismi ile bir eseri mevcuttur. Bu eserin girişinde, anıldığı şekliyle yazarın ismi mevcuttur. 174a'da aynı yazararın kaleme aldığı, Saçaklızâde'ye ait başka bir eser olan *el-Velediyye* adlı aseri üzerine yazılmış bir hâşiyesi mevcuttur. Öte yandan aynı cilt içinde162b'de Saçaklızâde'nin *Risâle fî fenni'l-münâzara*'sı ve 171b'de el-Merʿaşî el-Velicâni'ye ait *ʿİsmetü'l-ezhân* isimli başka bir risâle mevcuttur. Her üç yazarın da nisbesi "el-Merʿaşî" olduğu için bazı kayıtlarda karışıklık meydana gelmiştir.

ve Saçaklızâde'nin diğer eserlerinde sıkça müracat ettiği Teftâzânî'ye ait *Şerhu'l-ʿAkâid* ve Cürcânî'ye ait *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi kelâm ilmi kaynaklarına bu risâlede de müracaat edilse de Saçaklızâde'ye nispeti isabetli görünmemektedir. Bu risâle, yukarıda hakkında bilgi verilen risale ile içerik bakımından ayrılsa da yazarları aynıdır. Dolayısıyla yukarıda anılan risâlenin Saçaklızâde'ye nispetinin olanaksızlığına dair mezkûr sebepler bu risâle için de geçerlidir. Eserin içeriği, yazım metodu, kullanılan kaynaklar dikkate alındığında, özellikle ikinci eserin Saçaklızâde'nin kaleminden çıktığını çağrıştırsa da eldeki veriler her iki eserinde Saçaklızâde'ye nispetinin isabetli olmayacağı yönündedir.

Ayrıca kelime-i tevhîdle ilgili her iki risâlenin yazma nüshalarının azlığı sarfınazar edilebilecek bir husus değildir.[209]

(7) *Risâle fî sıfâti'l-Hudâ*

Biyografi eserlerinde kaydı bulunmayan bu eseri, İbrahim Çetintaş ve Tahsin Özcan Saçaklızâde'ye nispet etmişlerdir. Her iki yazar bu eserin bir nüshasının Adana İHK, Nu. 143, 130b'de bulunduğunu bildirmişledir.[210] Ancak anılan kütüphanenin dijital kayıtlarında bu isimle bir eser mevcut ise de aynı kayıtlara göre yazarı belli değildir. Ayrıca Diyarbakır İHK, Yazmalar, Nu. 801/28, 233b-238b'de *Risâle fî beyâni baʿzi sıfâtillâhi Teʿâlâ* adıyla bir eser mevcuttur. Diğer ihtimal ise bu eser Saçaklızâde'ye ait *Risâle fî vücûdihî Teâlâ ve kıyâmihi bizâtihî* adlı eserin kendisidir. Çünkü bu eserde de Allah Teâlâ'nın sıfatları özet bir şekilde işlenmiştir. Yani içerik benzerliği mevcuttur.

(8) *Risâletü sebbi'r-rasûl*

Tahsin Özcan ve İbrahim Çetintaş, Adana İl Halk Kütüphanesi, Nu. 1163, 102b-104b'de Saçaklızâde'ye ait bu isimle bir eserin var olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak anılan kütüphanede bu isimle bir eserin varlığı dijital kaynaklarda mevcut ise de

---

[209] Saçaklızâde (Yazar ismi doğrulanmış değildir), *Risâle fî kelimeti't-tevhîd,* Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, Nu. 6702/13, 85a-86a.

[210] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s.40; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/60.

yazarı belli değildir. Dolayısıyla bu eserin Saçaklızâde'ye nispetine şüpheyle yaklaşılmalıdır.[211]

(9) *Risâletü's-simâr fî ʿilmi'l-ʿakâid*

Biyografi eserlerinde Saçaklızâde'ye nispet edilmeyen bu eseri İbrahim Çetintaş ve Yusuf Türker, Saçaklızâde'nin kelâm ilmine dair eserleri arasında saymıştır.[212] Çetintaş'ın aynı adla Adana İHK, Nu. 40/11, 182b-225a'da bulunduğunu ifade ettiği nüsha, yazarı belli olmayan akâidle ilgili kırk üç varaklık bir yazma eserdir. Öte yandan Çetintaş'ın işaret ettiği *Risâle fi'l-akâid* ismi ile İzmir Milli Ktp., Yazmalar Kataloğu, Nu. 1754, 59a-b'de kayıtlı olduğunu ifade ettiği bir varaklık ikinci nüsha yerinde mevcut değildir.[213] Mammafih Saçaklızâde'ye ait olduğu söylenen *Risâletü's-simâr fî ʿilmi'l-ʿakâid* adlı risalenin varlığı şüphelidir. Saçaklızâde'ye ait diğer eserler ile içerik benzerliği sebebiyle hatalı bir isimle kaydedilmiş olması muhtemeldir.

(10) *Risâletü't-teşehhüd*

İbrahim Çetintaş bu eseri Saçaklızâde'nin kelâm ilmine dair eserlerinden biri olarak göstermiştir.[214] Hâlbuki bu eser namazdaki teşehhüdle ilgilidir. Dolayısıyla Saçaklızâde'nin fıkıhla ilgili eserleri arasında sayılmalıdır.

(11) *Risâletu't-tekbir*

İbrahim Çetintaş bu eseri de Saçaklızâde'nin kelâm ilmine dair eserlerinden biri olarak göstermiştir.[215] Hâlbuki bu eser namazdaki tekbirlerle ilgilidir. Dolayısıyla bu eserde de Saçaklızâde'nin fıkıhla ilgili eserleri arasında sayılmalıdır.

---

[211] Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/60; Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 58. Bu bilgi karışıklığının nedeni muhtemelen Adana İl Halk Kütüphanesi, Nu. 1163, 1b-102b'de ve Risâletü *sebbi'r-rasûl* ile aynı cilt içinde bulunan eserin yazarının Saçaklızâde ile isim benzerliğinin bulunmasıdır. Yani 1b-102b'de bulunan eser İmâmzâde eş-Şargî Muhammed b. Ebî Bekr el-Buhârî (491-573/1098-1177)'ye ait *ʿUkûdün manzûmetün min süneni seyyidi'l-mürselîn* isimli eserdir.

[212] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 42; Saçaklızâde, *Takrîrü'l-kavânîn* (nşr. Yusuf Türker), s.63.

[213] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 41-42.

[214] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s.40.

[215] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s.40.

c) Ahlak ve Tasavvufa Dair Eserleri

(1) *Nasîhatü'l-ʿulemâ'*

Müslüman bilginde olması gereken vasıfların işlendiği bir eserdir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Nu. 401, 17b-27a'da mevcuttur.

(2) *Risâle fî raksı'z-zikr*

Tasavvufta zikir esnesında raks etmenin ve cehri zikir yapmanın hükmünün ele alındığı bir eserdir. Risâlede Saçaklızâde zikir esnasında raksın mübah olduğunu ancak cehri zikrin yanlış olduğunu ifade etmiştir.[216] Eseriniki nüshası Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar 4165, 25b-28b ve Hacı Mahmud Efendi, Nu. 1915, 5b-13b'de bulunmaktadır.

(3) *Risâle fi'd-duʿa li talebi'l-îlm ve'r-rızk ve kazâi'd-deyn*

Kişinin çeşitli sıkıntıları için okuyabileceği muhtelif duaların derlendiği bir eserdir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Antalya Tekrlioğlu, Nu. 870, 96b'de mevcuttur.

(4) *Risâletü'n-necâtiyye*

Eserin bir nüshası Adana İHK, Nu. 192, 51a-54a'da mevcuttur.

(5) *Mecmuʿatü evrâdi ve'l-ezkâr*

Muhtelif duaların toplandığı bir risâledir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Esead Efendi, Nu. 1313, 1-49'da mevcuttur.

d) Edebiyata Dair Manzûm Eserleri

Saçaklızâde'nin -tespit edilebildiği kadarıyla- intâk sanatı ile çeğitli nesne yahut canlıları konuşturup muhtelif öğütler vermeye çalıştığı dokuz adet Arapça aruz vezni ile yazılmış şiiri mevcuttur. Bu şiirler çoğunlukla Saçaklızâde'nin başından geçen

birtakım olayların neticesinde kaleme alınmışlardır. Saçaklızâde bu eserlerin girişinde üç-beş satırla bu şiirlerin yazılma öyküsünü aktarmış ardından şiirini eklemiştir. Saçaklızâde bu türdeki tüm şiirlerine kendisi isim vermiştir. Bazı matbu veya dijital kütüphane kayıtlarında Saçaklızâde'nin şiirleri gerçek ismi dışında "Eşʿâr", "Ebyât" "kaside" gibi isimlerle kaydedilmişse de aslında bu şiirlerin biri veya birkaçının toplu halde verildiği nüshalardır.[217] Saçaklızâde'nin şiirleri, eserlerinin sağlıklı bir toplu listesinin oluşturulması için tekrardan kaçınılarak aşağıda tanıtılmışlardır.[218]

(1) *Hikâyetü'l-kalʿa*

Saçaklızâde'nin Arapça aruz vezni ile yazdığı yarım sayfalık manzum eseridir. Şiir, sonu "nî" kafiyesi ile rediflenmiş yedi beyitten oluşmaktadır. Saçaklızâde, şiirin yazılma öyküsünü şöyle aktarmıştır: "Yıkık eski bir kaleye uğrayıp ona seni kim inşa etti? Diye sorunca o da kendi lisanı haliyle bu şiiri söyledi."[219]

(2) *Hitâbü'l-haşerât*

Saçaklızâde'nin Arapça aruz vezni ile yazdığı ve giriş kısmında yazılma öyküsünü eklediği yaklaşık yarım sayfalık manzum eseridir. Şiir, sonu "lek/lik" kafiyesi ile rediflenmiş altı beyitten oluşmaktadır. Saçaklızâde şiirin yazılma öyküsünü şöyle aktarmıştır: "Suyu azalmış ve içindeki haşeratı (böcek ve küçük canlılar) yok olmuş bir su birikintisine uğradım. Düşüncelere dalarak yanına oturdum. Bu haşerât, kendi lisânı halleri ile şöyle dediler." Diyerek şiirin ismini verip ve beyitleri sıralamıştır.[220]

(3) *İstiğâsü'l-cisr*

---

216 Saçaklızâde, *Risâle fî raksı'z-zikr,* Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, Nu. 1915, 12a, 13a-b.

217 Örneğin Saçaklızâde'ye "*Eşʿâr"* ismiyle nispet edilen eser bu türdendir (Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 213a-217a).

218 Saçaklızâde'nin edebiyata dair eserlerinin isim ve içerikleri çokça karıştırıldığı için detaylı olarak tanıtılmışlardır.

219 Saçaklızâde *Hikâyetü'l-kalʿa,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 215a (Kütüphane kayıtlarında eserin ismi "*Eşʿâr*" şeklindedir).

220 Saçaklızâde *Hitâbü'l-haşerât,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 213b (Kütüphane kayıtlarında eserin ismi "*Eşʿâr*" şeklindedir); Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, Nu. 798, 122a (Kütüphanede "*Kasîdetü'l-Marâşî*" adıyla kayıtlıdır); Süleymaniye Ktp., İzmir, Nu. 757, 13b.

Saçaklızâde'nin Arapça aruz vezni ile yazdığı ve giriş kısmında yazılma öyküsünü eklediği yarım sayfalık manzum eseridir. Saçaklızâde, şiirin yazılma öyküsü hakkında: "Ceyhan köprüsünün büyük kemerlerinden biri yıkıldı. Bende gelip izledim. Oluşan yarığın genişliği ve nehrin korkunç bir sesle çarpıp durması beni dehşete düşürdü. Bu nehir (Ceyhan) kendi lisânı haliyle şöyle konuştu:" diyerek yazdığı on iki beyitlik şiirdir."[221]

(4) ***Mersiyyetü'l-cebel***

Saçaklızâde'nin Arapça aruz vezni ile yazdığı ve giriş kısmında yazılma öyküsünü eklediği yaklaşık bir sayfalık manzum eseridir. Şiir, sonu "lâ" kafiyesi ile rediflenmiş yirmi altı beyitten oluşmaktadır. Saçaklızâde, şiirin yazılma öyküsünü şöyle aktarmıştır: "Adı Sakarkaya[222] olan yüksek bir dağa çıktım. Sonra etrafında bir kez daha döndüm. O da lisânı haliyle benimle sohbet etti ve sonra bu şiiri söyledi."[223]

(5) ***Mersiyyetü'l-ebhel***

Saçaklızâde'nin Arapça aruz vezni ile yazdığı ve giriş kısmında yazılma öyküsünü eklediği yaklaşık bir sayfalık manzum eseridir. Şiir, sonu "r" harfi ile rediflenmiş on üç beyitten oluşmaktadır. Saçaklızâde şiirin yazılma öyküsünü şöyle aktarmıştır:

> "Bir haberci bana, normal bir havada ve herhangi bir âfet veya yaşlanma sebebi ile olmaksızın (düşen) büyük bir kayanın ucunda büyük bir karaardıç ağacının kütüğünün (kökleri) olduğunu bildirdi. Ben de yanına gidip ona baktım. O dalları ve başı kırık halde kafası üzerine düşmüştü. Kendi durumunu lisânı hâliyle bu kafiyelerle

---

[221] Saçaklızâde *İstiğâsü'l-cisr,* Süleymaniye Ktp., İzmir, Nu. 757, 12a-12b; Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 213a (Kütüphane kayıtlarında eserin ismi "*Eş'âr*" şeklindedir).

[222] Bu yerin tam olarak neresi olduğu bilinmese de günümüzde Kahramanmaraş'ın doğusunda bulunan Pazarcık ilçesinin kuzeyinde, dağlık kesimde "Sakarkaya" isminde bir köy mevcuttur.

[223] Saçaklızâde *Mersiyetü'l-cebel,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 216b-217a (Kütüphane kayıtlarında eserin ismi "*Eş'âr*" şeklindedir); Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, Nu. 798, 125a-125b (Kütüphanede "*Kasîdetü'l-Marâşi*" adıyla kayıtlıdır).

bana bildirdi. Ben de (bu şiiri) "*Mersiyetü'l-ebhel*" (*Karaardıç Ağacının Ağıdı*) diye isimlendirdim."[224]

(6) *Mevʿizatü'n-nahl*

Saçaklızâde'nin Arapça aruz vezni ile yazdığı ve giriş kısmında yazılma öyküsünü eklediği yaklaşık iki sayfalık manzum eseridir. Şiir, sonu "him" kafiyesi ile rediflenmiş on dokuz beyitten oluşmaktadır. Saçaklızâde şiirin yazılma öyküsünü şöyle aktarmıştır: "Köylünün biri beni evinde misafir etti. Gece bir arı kovanının yanındaydım. Arı vızıltılarını dinledim ve onların tespihi…(?) vezinli bir şekilde zihnime düştü".[225]

(7) *Mevîzatü'l-meyyit*

Saçaklızâde'nin giriş kısmında kendi isim ve künyesini de Arapça manzûm olarak kaleme aldığı, yaklaşık üç sayfalık eseridir. Saçaklızâde girişte "kardeşi Ahmed es-Sûfî'ye" diyerek selam fadeleri ile öğüdüne başlamıştır. Saçaklızâde mektup şeklinde tanzim ettiği eserde, vefat etmiş bir kişinin intakı yolu ile öğüt vermeye çalışmıştır.[226]

(8) *Selsebîlü'l-meânî*

Bursalı'nın Saçaklızâde'ye nispet ettiği eser,[227] muhtemelen *Risâle fî îlmi'l-belâğa*[228] ve *Risâle fi'l-meʿânî*[229] adlı risalelerle aynı eserdir. Eserin nüshaları İzmir Milli Ktp., Yazmalar Kataloğu, Nu. 959, 60b-68b ve 47b-53b.[230]

(9) *Sübhatü'l-gadîr fî medhi'l-mülki'l-kâdir* (سبحة الغدير في مدح الملك القدير)

---

[224] Saçaklızâde *Mersiyetü'-ebhel,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 215b-216a (Kütüphane kayıtlarında eserin ismi "*Eşʿâr*" şeklindedir).

[225] Saçaklızâde *Mevʿizatü'n-nahl,* Süleymaniye Ktp., İzmir, Nu. 757, 12b-13a; Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 216a-216b (Kütüphane kayıtlarında eserin ismi "*Eşʿâr*" şeklindedir).

[226] Saçaklızâde *Mevʿizatü'l-meyyit,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 213b-215a (Kütüphane kayıtlarında eserin ismi "*Eşʿâr*" şeklindedir); Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, Nu. 798, 122a-123a (Kütüphanede "*Kasîdetü'l-Marâşi*" adıyla kayıtlıdır).

[227] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri,* I/326; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm,* s. 8.

[228] Krş. Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/66.

[229] Krş. Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 33; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/66.

[230] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması,* s. 50.

Bağdatlı ve Bursalı eseri Saçaklızâde'ye nispet etmişlerdir. Ancak Bağdatlı eseri (سبحة القدير في مدح ملك القدير) ismiyle Bursalı da (سبحة القدر في مدح ملك القدير) ismiyle harf hataları ile müellife nispet etmişlerdir.[231] Saçaklızâde'nin Arapça aruz vezni ile yazdığı ve giriş kısmında yazılma öyküsünü eklediği yaklaşık bir sayfalık manzum eseridir. Şiir "dâ" kafiyesi rediflenmiş on dört beyitten oluşmuştur. Saçaklızâde'nin suyu azalan ve içi haşerâtla dopdolu bir göleti konuşturarak kaleme aldığı ve Allah Teâlâ'yı göletin diliyle övdüğü Arapça manzûm eseridir.[232] Bu şiirle, yazarın *Hitâbü'l-haşerât* adlı şiiri muhtemelen aynı zamanda yazmıştır. Fakat bu iki şiir birbirinden ayrı iki eserdir.[233]

(10) *Şikâyetü'l-hacer*

Saçaklızâde'nin Arapça aruz vezni ile yazdığı ve giriş kısmında yazılma öyküsünü eklediği yaklaşık yarım sayfalık manzum eseridir. Şiir, sonu "nî" kafiyesi ile rediflenmiş sekiz beyitten oluşmaktadır. Saçaklızâde şiirin yazılma öyküsünü şöyle aktarmıştır: "Yüksek bir dağın üstünde, cahillerin kendisinden medet umduğu ve kendisi için kurban kestiği bir taşa uğradım. O da lisânı haliyle bu şiiri söyledi."[234]

(11) *Varakatü'ş-şikâye*

Saçaklızâde'ye ait şiirlerden oluşmaktadır. Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, Nu. 985/26, 128a-129b'de "Risâletü'l-Âşûr" ismiyle kayıtlıdır. Diğer bir nüshası Nuruosmaniye Ktp., Nuruosmaniye, 5006/3'te mevcuttur.

---

[231] Krş. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322; Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8.

[232] Saçaklızâde, *Sübhatü'l-gadîr fî medhi'l-meliki'l-kadîr*, Süleymaniye Ktp., İzmir, Nu. 757/6, 11b-12a ; Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, Nu. 798, 123b-124a (Kütüphanede "*Kasîdetü'l-Marâşî*" adıyla kayıtlıdır); Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 215b (Kütüphane kayıtlarında eserin ismi "*Eşʿâr*" şeklindedir); krş. Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s.59, 60; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", III/66).

[233] Krş. Saçaklızâde *Hitâbü'l-haşerât,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 213b (Kütüphane kayıtlarında eserin ismi "*Eşʿâr*" şeklindedir); Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, Nu. 798, 122a (Kütüphanede "*Kasîdetü'l-Marâşî*" adıyla kayıtlıdır).

[234] Saçaklızâde *Şikâyetü'l-hacer,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 215a (Kütüphane kayıtlarında eserin ismi "*Eşʿâr*" şeklindedir. Ayrıca şiirin başlık kısmında "*Hikâyetü'l-hacer*" diye ayrıca bir isim mevcuttur); Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, Nu. 798, 123a-123b (Kütüphanede "*Kasîdetü'l-Marâşî*" adıyla kayıtlıdır).

(12) ***Mektup***

Eserin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Nu. 798, 122a-123a'da "*Kasîdetü'l-Merʿâşî*" adıyla kayıtlıdır.

e) Eğitim Öğretime Dair Eserleri

(1) ***Risâle fî mâ yecibu ʿale'l-müderrisine kable'd-dersi ve baʿdehû***

Pekçok nüshası bulunan eserin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 581/3, 11b-13a'da mevcuttur.

(2) ***Tertîbu'l-ʿulûm***

Saçaklızâde'nin üzerinde en çok araştırma yapılan eseri olan *Tertîbu'l-ʿulûm* ilimlerin tasnifiyle ilgilidir. Eser tahkikli olarak basılmış ve dilimize çevirilmiştir.[235]

f) Fıkh, Usul-i Fıkıh ve Fetva İlmine Dair Eserleri

(1) ***Hâşiyeʿalâ Şerhi'l-Hidâye***

Eserin bir nüshasıAdana İHK Nu. 332, 687'de bulunmaktadır.[236]

(2) ***Hâşiyeʿalâ Şerhi'l-Vikâye***

Eserin bir nüshasıAdana İHK Nu. 766, 181b'de bulunmaktadır.[237]

(3) ***Risâle fî hükmi't-tegannî***

Makamlı olarak bir müzik parçasını veya Kur'ân-ı Kerîm'i okumanın fıkhî hükmünün işlendiği bir risaledir. Yazar, bu eserinde tağannî (makamla okuma) ile okumanın yöntem ve içeriğine bağlı olarak müstehaptan harama kadar hüküm

---

[235] Tahkikli metin ve çeviri için bk. Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ʿulûm* (nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyîd Ahmed), Dâru'n-Neşri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1988; Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ʿulûm* (çev. Zekeriyya Pak ve M. Akif Özdoğan), Ukde, Kahramanmaraş, 2009.

[236] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 55.

[237] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 55.

alabileceğini ve [238] bu risâleyi h. 1127'de Maraş'ta yazdığını ifade etmiştir.[239] Yazma pek çok nüshası mevcuttur. Risâlenin bazı nüshaları: Milli Ktp., Adnan Ötüken İHK, 1593/1, 1a-12a; Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, Nu. 2798, 1b 15a; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, Nu. 1007/1, 1-14'da mevcuttur.

(4) *Risâletü't-teşehhüd*

Namaz içindeki teşehhüdle alakalı bir eserdir.[240]

(5) *Risâletü'z-zimmiyye*

Müslüman ülkelerin içinde yaşayan gayrı müslim halkla ilgili dini hükümleri içeren bir risaledir. Eserin yazma iki nüshası Konya Bölge YEK, Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., Nu. 2568/24, 91b-93a; Konya Bölge YEK, Koınya İHK, Nu. 1076/41'de bulunmaktadır.

(6) *Risâle fî ibâhat-i katli'l-kilâbi'l-muzirra*

Halka zarar veren köpeklerin itlaf edilmesinin hükmüne dair bir risaledir. Pek çok yazma nüshası bulununan risâle tahkikli olarak basılmıştır.[241]

(7) *Risâle fî muhâlefeti'z-zâhir*

Eserin bir nüshası Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Nu. 3965C, 39-40'ta bulunmaktadır.[242]

(8) *Risâle fî tafsîli mesâ'ili zevi'l-erhâm*

---

[238] Saçaklızâde, *Risâle fî hükmi't-tegannî,* Süleymaniye Ktp., Atıf Edendi, Nu. 2798, 2a.

[239] Saçaklızâde, *Risâle fî hükmi't-tegannî,* 14a.

[240] Tahsin Özcan ve İbrahim Çetintaş eserin bulunduğunu ifade ettikleri Adana İHK Nu. 143, 131a134b'de eser mevcut değildir (Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/64; Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 40).

[241] Tahkikli metin için bk. İslam Demirci, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Risâle Fî İbâhati Katli'l-Kilâbi'l-Muzırra Adlı Eserinin Tahkikli Neşri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019/1, S. 10, c. VI, s. 217-240.

[242] Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 33; Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 58.

Saçaklızâde'nin İslâm miras hukukuyla ilgili yazdığı daha eniş hacimli *Teshîlü'l ferâ'iz* adlı eserinde ele almadığı bazı meseleleri anlattığı risâlesidir. Eserin bir nüshası Milli Ktp., Tokat İHK, 386/4, 109b-112a'da mevcuttur.

(9) *Şerhu'r-Risâle fî tafsîli mesâ'ili zevi'l-erhâm*

Saçaklızâde'ye ait *Risâle fî tafsîli mesâ'ili zevi'l-erhâm* adlı eserin şerhidir. Eserin bir nüshası Milli Ktp., Tokat İHK, 386/6, 127b-131b'de mevcuttur.

(10) *Risâle fi'l-fetâvâ*

Bursalı'nın Saçaklızâde'ye nispet ettiği eserin nüshalarına ulaşılamamıştır.[243]

(11) *Risâle fî zemmi'd-duhân*

Sigara içmenin dini hükmünün ele alındığı bir eserdir. Saçaklızâde bu risâlede tütün ürünlerini tüketmenin yedi açıdan zararlarını sıraladıktan sonra bu yedi zararın birlikte haramlık hükmünün verilmesi için yeterli olduğunu ifade etmiştir. Çokça nüshası bulunan risâlenin bazı nüshaları Diyarbakır İHK, Yazmalar, Nu. 771/3, 8b; Milli Ktp., Tokat İHK, Nu. 274/6, 130a-130b; Milli Ktp., Bolu İHK, 35/3, 11b-12a'da bulunmaktadır.

(12) *Şerhu'ş-Şâfiye*

Eserin bir nüshası Manisa İHK, Yazmalar, Nu. 1215/5, 91-124'te kayıtlıdır.[244]

(13) *Teshîlü'l-ferâiz*

Saçaklızâde'nin miras hukukunu işlediği ve üzerine şerh yazdığı eseridir. Çokça yazma nüshaları mevcuttur. Risâlenin tahkiki Osman Magometov tarafından MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan bir yüksek lisans çalışmasında yapmıştır.[245]

---

[243] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326; Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 56; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi", I/64.

[244] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 57.

[245] Osman Magometov, *Saçaklızâde'nin eserleri ve Teshîlü'l-Ferâiz Adlı Eserin Tahkiki* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2016.

Eser ayrıca Alimcan Buğda tarafından 2018'de Kahramanmaraş'ta tahkikli olarak basılmıştır.[246]

(14) *el-Eshel (Şerhu Teshîl'il-ferâ'iz)*

Saçaklızâde'ye ait *Teshîlü'l-ferâiz* adlı eserin şerhidir. Eserin bir nüshası Milli Ktp., Tokat İHK, Nu. 386/5, 112b-127b'de mevcuttur.

g) Mantık, Felsefe ve Münazara İlimlerine Dair Eserleri

Saçaklızâde'nin en çok eser verdiği alanlardan biri mantık ve faelsefedir. Saçaklızâde bu saha içinde ise, en çok ilmî tartışma metodolojisi anlamında kullanılan münâzara alanında eserler telif etmiştir. Saçaklızâde'nin bu alandaki en mühim eseri *Takîrü'l-kavânîn el-mütedâvile min ʿilmi'l-münâzara* adlı eseridir. Bu eser Yusuf Türker tarafından tahkik edilmiş ve basılmıştır.[247] Türker Saçaklızâde'nin münâzara alanındaki eserlerini ilmi bir tertiple tanıtmıştır.[248] Saçaklızâde'nin münâzara alanındaki temel eseleri *Takrîrü'l-kavânîn*, *Hâşiye ʿalâ Şerhi Âdabi'l-Bahs li Taşkörîlîzâde, Keşfu Hicâbi's-Sevâbʿalâ Risâleti'l-Birgivî fi'l-Âdâb, Şerhu Risâleti'l-ʿAdûdiyye fi'l-Âdab ve Şerhu'r-Risâleti's-Semerkandiyye*'dir. Bu alandaki eserlerden en çok yazma nüshası bulunan, Saçaklızâde tarafından yazılan *Takrîrü'l-kavânîn*'in bir özeti olan ve çoğunlukla *el-Velediyye* ismi ile anılan *Risâletü'l-velediyye*'dir.

(1) *ʿAndelîbü'l-münâzara*

Eseri Bağdatlı[249] ve Bursalı[250] Saçaklızâde'ye nispet etmişlerdir. Ancak eserin Saçaklızâde'ye nispetinde tereddüt vardır.[251]

(2) *Şerhu ʿAndelîbi'l-münâzara*

---

[246] Saçaklızâde *Teshîlü'l ferâ'iz* (nşr. Alimcan Buğda), Vefa Kitap, Kahramanmaraş, 2018.

[247] Saçaklızâde, *Takrîrü'l-kavânîn el-mütedâvile min ʿilmi'-münâzara* (nşr. ve çev. Yusuf Türker, Takdim Yaşar Alparslan), Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, Kahramanmaraş, 2017.

[248] Saçaklızâde, *Takrîrü'l-kavânîn* (Naşirin Girişi), s.53-60.

[249] Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/323.

[250] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326.

[251] Saçaklızâde, *Takrîrü'l-kavânîn* (naşirin girişi), s. 60.

Saçaklızâde'ye nispet edilen ve *Andelîbü'l-münâzara* adlı eserin şerhi olduğu anlaşılan esere dair bir kayıt İzmir Milli Ktp., Yazmalar Kataloğu, Nu. 959, 128b-132b'de mevcuttur.[252]

(3) *Hâşiye ʿalâ Şerh-i Risâleti'l-âdâb li-Taşköprîzâde*

Eseri Saçaklızâde'nin eserlerinden biri olarak tasnif eden Salim Kaddûrî, eserin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'ye (ö. 702/1303) ait *Risâletü's-Semerkandiyye fi'l-bahs ve turûku'l-münâzara* adlı eserin şerhi olduğunu ifade etmiştir.[253]

(4) *Risâletü'l-cevâb ʿan iʿtirâzi Ahmed el-ʿAlemî*

Saçaklızâde'ye risâlenin girişinde *Takrîrü'l-kavânîn*'i yazdıktan sonra bu eserdeki bazı konuları eleştirmek için Ahmed el-ʿAlemî'nin bir risale yazdığını ve kendisinin de bu risalede eleştirilen konulara cevap olarak bu eseri kaleme aldığını yazmıştır.

Eserin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Murad Molla, Nu. 1835/2, 19b-24b'de bulunmaktadır. Bu nüshanın girişinde Saçaklızâde'nin mukabale yazısı ve imzası mevcuttur.

(5) *Risâle fî hakîkati'l-insân*

İbrahim Çetintaş Saçaklızâde'ye ait bu eserin bir nüshasının Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Nu. 1115/1, 76'de bulunduğunu söylese de anılan yerde yazarı belli olmayan *Mecmuʿatü'l-fetâvâ* isimli bir eser mevcuttur.[254] Dolayısıyla bu eserin Saçaklızâde'ye nispeti şüphelidir.

(6) *Risâle fi't-taʿn fi'l-felsefe ve kütûbi'l-hikme*

Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, Nu. 75a-76b'de "*Risâle fî menʿi'l-ʿulemâ' li'ştigâli'l-ʿulûmi'l-felsefe*" adıyla Saçaklızâde'ye bir eser nispet edilmektedir. Risâlenin

---

[252] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 46.
[253] Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 36.
[254] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 38.

ismi ve yazarı ana metini dışına yazılmıştır. Bu durum risâlenin Saçaklızâde'ye aidiyetini şüpheli hale getirmektedir. Çünkü Saçaklızâde bilinen tüm eserlerinde kendi ismini metin içinde vermektedir. İbrahim Çetintaş ise eserin içeriği hakkında bilgi vererek yazara nispet etmiştir.[255]

(7) ***Şerhu Risâleti'l-kıyâs fi'l-mantık***

Sâlim Kaddûrî eserin Musa el-Kelîm el-Behlivânî'ye (ö. 1113/1701) ait mantık risâlenin şerhi olduğunu ve eserin matbu bir nüshasının var olduğunu (İstanbul, H. 1281) söylemiştir. Ayrıca eserin bir nüshasının Mektebetü'l-Ezheriyye, Hasaneyn Paşa (6045), Nu. 1587'de bulunduğunu nakletmiştir.[256]

(8) ***Takrîrü'l-kavânîni'l-mütedâvile fî îlmi'l-münâzara***257

Saçaklızâde *Takrîrü'l-kavânîn* adlı eseri üzerine muhtelif çalışmalar yapmıştır. Bunların bir kısmı anılan eserin özeti bir kısmı şerhi mahiyetindedir. Bu eserler şunlardır:

1. *Tahrîru't-Takrîr mine'l-münâzara*: Bursalı'nın Saçaklızâde'ye nispet ettiği risâle[258] Saçaklızâde'nin *Takrîrü'l-kavânîn*'nin üzerine yazdığı hâşiyedir.[259]

2. *Risâletü'l-velediyye*: Saçaklızâde'nin münazara ilmine dair *Takrîrü'l-kavânîn* adlı eserinin özetidir. Çokça yazma nüshası mevcuttur. Saçaklızâde'ye ait *Cühdü'l-mukill* adlı eserin de tahkikini yapmış olan Sâlim Kaddûrî eseri tahkikli olarak neşretmiştir.[260] Saçaklızâde *Risâletü'l-velediyye* üzerine;

---

[255] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 34-35.

[256] Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 36; krş Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 35.

[257] Saçaklızâde'nin münazara ilmine dair *Takrîrü'l-kavânîn* eserine yazdığı hâşiyesidir. Eserin muhtelif yazma nüshaları mevcuttur. Matbu nüshaları ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., Nu. 3471; MÜ İlahiyat Fakültesi, Nu. 1412 ve 3595'da mevcuttur (bk. Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 43).

[258] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8.

[259] Tahsin Özcan çokça yazma nüshası mevcut olan eserin matbu bir nüshasının mevcut olduğunu söylemiştir(Özcan, "*Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi*", I/62).

[260] Saçaklızâde, *Risâletü'l-velediyye fî âdâbi'l-bahsi ve'l-münâzara*(nşr. Sâlim Kaddûrî), Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, Beyrut, 2018.

a. *Şerhu Risâleti'l-Velediyye*

b. *Hâşiyeʿalâ Risâleti'l-Velediyye*

c. *Taʿlîkâtün ʿalâ Hâşiyeti Risâleti'l-Velediyye* isimleri ile hem şerh hem hâşiye hem de taʿlîkât yazmıştır.[261] Ayrıca diğer bazı bilginler tarafından da *Risâletü'l-velediyye* üzerine muhtelif şerh veya hâşiyeler yazılmıştır.[262]

(9) *Taʿlîkun ʿalâ Îsâgôcî li Esîriddini el-Ebherî*

Eseri Saçaklızâde'ye nispet eden Sâlim Kaddûrî, Fihrisü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Nu. 3965C, 1-8'de bir nüshasının var olduğunu aktarmıştır.[263]

(10) *Tehzîbu'l-mantık*

Saçaklızâde'ye nispet edilen eserin iki nüshası AÜ İlahiyat Fakültesi Ktp. , Yazmalar, 3152 ve Süleymaniye Ktp., Harput, Nu. 271, 2+269'da mevcuttur.

h) Tefsir ve Kur'an İlimlerine Dair Eserleri

Saçaklızâde'nin bu sahadaki eserleri tecvid ve kıraat üzerine yoğunlaşmıştır. *Cühdü'l-mukill* ve *Tehzîbu'l-kırâ'ât bu* alnda ki iki meşhur eseridir. Müstakil bir tefsir eseri bulunmayan Saçaklızâde'nin, Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif kısa sûre ve ayetleri üzerine yazdığı tefsirler ve bazı müfessirlerin tefsirleri üzerine yazdığı hâşiyeler mevcuttur. Bazı araştırmacılar tarafından Saçaklızâde'nin tefsire dair risâleleri içerisinde tasnif edilen pek çok risâlesi aslında itikâdî ve kelâmî konularla ilgilidir. Dolayısıyla bu çalışmada, bu türden risâleler Saçaklızâde'nin akâid ve kelâm ilmine dair eserlerin tanıtıldığı bölümde tasnif edilmişlerdir.

(1) *Aynü'l-hayât fî beyâni'l-münâsebât-i fî sûreti'l-Fâtiha*

---

[261] Saçaklızâde, *Takrîrü'l-kavânîn* (naşirin girişi), s. 54-55.

[262] Özcan, "*Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi*", I/61,62; Saçaklızâde, *Takrîrü'l-kavânîn* (naşirin girişi), s. 56-58.

[263] Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (Naşirin Takdimi), s. 26.

Bağdatlı ve Bursalı eseri yazara nispet etmiştir.[264] Risalede Fatiha sûresinin tefsirinin yapıldığı anlaşılan eserin yazma nüshasına rastlanmamıştır.

(2) *Cühdü'l-mukill*

Saçaklızâde'nin tecvidle ilgili kapsamlı eseridir. Çokça yazma nüshası ve Saçaklızâde tarafından şerhi yazılmış olan eseri Sâlim Kaddûrî tahkik edip neşretmiştir.[265]

(3) *Gâyetü'l-burhân fî beyân-i aʿzami âyât fi'l-Kur'âni fî tefsîr-i Âyeti'l-kürsî*

Bakara sûresinin Âyetü'l-kürsî olarak da adlandırılan 256. ayetinin tefsiridir. Bağdatlı ve Bursalı eseri Saçaklızâde'ye nispet etmişlerdir.[266] Eserin yazma nüshasına rastlanmamıştır.

(4) *Hâsşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl ʿalâ sûreti'n-Nâziʿât*

Beyzâvî'nin Nâziât sûresi 15-42. ayetleri üzerine yazdığı tefsir ile ilgili Saçaklızâde'nin kaleme aldığı hâşiyedir. Esrin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Nu. 244, 105-106'da mevcuttur.

(5) *Hâşiye ʿalâ kavlihî Teʿâlâ "zâlike bi mâ kaddemet eydîkum"*

Saçaklızâde'nin Al-i İmrân sûresi 182. ayetinin tesiri üzerine hâşiyedir. Bu risâlenin ismi *Risâletü'z-zallâmiyyedir*. Risale Saçaklızâde'nin akaid ve kelâm eserleri arasında tanıtılmıştır.

(6) *Hâşiye ʿalâ tefsîri kavlihî Teʿâlâ "mâ kâne li'n-nebiyyi ve'llezîne âmenû"*

---

[264] Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/323; Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8.

[265] Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill* (nşr. Sâlim Kaddûrî el-Hamed), Dâru'l-ʿAmmâr, Umân, 2001.

[266] Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II/322; Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8.

Saçaklızâde'nin Tevbe Sûresi 113. Ayetinin üzerine yazılan bir hâşiyedir. İbrahim Çetintaş risâlenin bir nüshasının Süleymaniye Ktp., nu. 682, 76-80'de bulunduğunu söylemiştir. Ancak kütüphaneyle ilgili verdiği bilgi eksik olduğu için esere ulaşılamamıştır.[267]

(7) *Hâşiye li-Tefsîri'l-Keşşâf ʿalâ Sûreti'l-Bakara*

Bursalı'nın Saçaklızâde'ye nispet ettiği eserin herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır.[268]

(8) *Nehrü'n-necât fî tafsîli Ayni'l-hayât*

Saçaklızâde'ye nispet edilen *Aynü'l-hayât fî beyâni'l-münâsebât-i fî sûreti'l-fâtiha* adlı risâlenin şerhi olduğu anlaşılan eseri Bursalı yazara nispet etse de[269] risâlenin herhangi bir nüshasına ulaşılamamıştır.

(9) *Risâle ʿalâ mâ ketebehu's-Saʿduddîn ʿalâ kavlihî Teʿâlâ "uğrikû fe'udhilû naran"*

Bu risâle, Saçaklızâde'nin *Risâle fî isbâti ʿazâbi'l-kabr* adıyla yazdığı eserdir. Risâle, bu çalışmada Saçaklızâde'nin akâid ve kelâm eserleri içinde tanıtılmıştır.

(10) *Risâle fî beyâni'n-nâsihi ve'l-mensûh*

Tefsir ilminin nesh konusuyla ilgili olduğu değerlendirilen eserin bir nüshası Amasya İHK, Yazmalar, Nu. 1138, 77b-80b'de bulunmaktadır.[270]

(11) *Risâle fî kavlihî Teʿâlâ fi'l-Enfâl*

Saçaklızâde'nin Enfâl sûresi 23. ayetinin tefsirini yaptığı risalesidir. Biyografi eserlerinin Saçaklızâde'ye nispet etmediği risâlenin iki nüshasının Adana İHK, Nu. 894, 41b-49b[271] ve Kayseri Raşit Efendi Ktp., Yazmalar, Nu. 62, 33b-40b'de bulunduğu

---

[267] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 52.
[268] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8
[269] Bursalı, *Osmanlı Mü'ellifleri*, I/326; Bursalı, "Saçaklızâde", *Sırat-ı Müstakîm*, s. 8
[270] Krş. Özcan, "*Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi*", I/57.
[271] Özcan, "*Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi*", I/57.

aktarılmıştır.[272] İbrahim Çetintaş'ın Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, Nu. 3921/1'de bulunduğunu söylediği nüsha anılan yerde mevcut değildir.

(12) *Risâle fî keyfiyyeti edâi'd-Dâd*

Saçaklızâde'nin Arapça Dâd (ض) harfinin okunuşuyla ilgili olarak kaleme aldığı risâlesidir. Çokça yazma nüshası bulunan eseri Celil Kiraz takik ve Türkçe çevirisini yaparak neşretmiştir.[273]

(13) *Risâle fî tavzîhi hurûfi'l-muʿcemât*

Tecvid ilmiyle ilgili eserin nüshaları Amasya Bayezid İHK, Yazmalar, nu. 1138, 162b-168b'de, Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., Nu. 2568, 84b-85a'da mevcuttur.[274]

(14) *Tefsîru âyeti "kul lâ yaʿlemu men fi's-semâvâti ve'l-arz"*

Saçaklızâde'nin Neml sûresi 65. âyetinin tefsirini yaptığı aktarılan risâlenin bir nüshasının Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 885, 7a-20a'da mevcut olduğu söylense de[275] bu bilgi doğru değildir. Anılan yerde Saçaklızâde'ye ait *Risâletü'l-gayb* adlı eser bulunmaktadır.

(15) *Tefsîru sûreti'l-Kehf*

Saçaklızâde'ye nispet edilen bu esrin bir nüshası adana İHK, Yazmalar, 138 demirbaş numarası ile kayıtlıdır.[276]

(16) *Tehzibu'l kırâ'ât*

---

[272] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 51.

[273] Celil Kiraz, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, c. XV, s. 319-367.

[274] Ayrıca, Kastamonu İHK, Yazmalar, Nu. 1120/9'da *Taʿlîka Keyfiyeti Dâdi'l-muʿceme* adıyla Saçaklızâde'ye nispet edilen bir eser mevcuttur. Anılan iki eserin aynı eser olma ihtimali yüksektir.

[275] Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 52.

[276] Saçaklızâde, *Takrîrü'l-kavânîn* (naşirin girişi), s. 67; krş. Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 52.

Saçaklızâde'nin kıraât ilmiyle ilgili olarak kaleme aldığı hacimli eser, Halîd Abdüsselâm Berekât tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir.[277]

i) Saçaklızâde'ye Nispet Edilen Diğer Eserler

Saçaklızâde'ye yukarıda sıralanan eserler dışında farklı isimlerle pek çok eser nispet edilmiştir. Yapılan incelemelerde bu eserlerin, yukarıda sıralanan Saçaklızâde'ye ait eserlerin farklı ismlerle kaydedilmiş nüshaları yahut başka yazarlara ait eserler oldukları tespit edilmiştir. Anılan türde Saçaklızâde'ye nispeti müşkil olan eserlerden bazıları şunlardır: *Camiu'l-künûz, Hâşiye ʿale'r-risâleti'l-fethiyye, Risâle fî bahsi terki menbe'i'l-enbâ', Risâletü'l-bahâiyye, Risâletü'l-ifhâm, Risâletü's-sü'âlât.*[278]

B. DÖNEMİ, ŞAHSİYETİ VE FİKRÎ YAPISI

1. Eserlerinde Kullandığı Dil

Saçaklızâde eserlerini Arapça yazmıştır. Arapça'ya vukufiyeti üst seviyededir. Bazı cümlelerinde Türkçe dil mantığının etkin olduğu gözlense de en derin kelâmî ve felsefî bahisleri kıvrak ve anlaşılır bir dille ifade edebilmiştir. Örneğin *Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî ʿalâ şerhi'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye* adlı eserin özellikle giriş kısmında yaptığı dilsel tahlillerde; *Neşrü't-Tavâliʿ, Risâletü't-tenzîhât, Risâletü't-tenzihiyye ʿani'l-mekân, Takrîrü'l-kavânîn* ve *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye* gibi eserlerinde Arapça'yı maharetle kullanmıştır. Farsça bildiği değerlendirilen Saçaklızâde, eselerinde bolca Farsça cümle ve terkip kullanmıştır. Örneğin Risâletü't-tenzîhât ve Risâletü't-tenzihiyye ʿani'l-mekân'da Hanefî fetva kaynaklarında geçen Farsça ifadeleri ele alıp tahlil etmiştir. Birgivî'nin bir *et-Tarîkâtü'l-Muhammediyye*'sinde geçen Türkçe bir ifadeyi, Arapça yazdığı risâlesinde ele alıp değerlendirmiştir. Eserlerinde Türkçe ifade ve deyimleri bolca kullanan Saçaklızâde'nin bazı kaynaklarda Türkçe eserlerinin varlığından söz edilse de Türkçe yazılan herhangi bir eserine rastlanmamıştır.

---

[277] Saçaklızâde, *Tehzîbu'l-kıta'ât* (nşr. Halîd Abdüsselâm Berekât), Dârü'l-Gavsânî li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, Şam, 2012.

[278] Krş. Özcan, "*Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi*", I/66-67; Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*, s. 61-62; Saçaklızâde, *Takrîrü'l-kavânîn* (naşirin girişi), s. 68-70.

Saçaklızâde şiir ve edebiyatla da ilgilenmiştir. Öğütlerle dolu, intak sanatının uygulandığı ve aruz vezniyle yazılmış on beşi aşkın Arapça şiiri mevcuttur.

2. Yaşadığı Dönem

XI/XVII. yüzyılın ikinci yarısında dünyaya geldiği tahmin edilen (1070-1080/1660-1670) Saçaklızâde 1145/1732'de vefat etti. Bu dönemde Osmanlı devletinde IV. Mehmed (1648-1687), II. Süleyman (1687-1691), II. Ahmed (1691-1695), II. Mustafa (1695-1703), III. Ahmed (1703-1730) ve I. Mahmud (1030-1754) anılan tarihlerde padişahlık yapmışlardır. Saçaklızâde'nin yaşadığı tarihler III. Ahmed dönemine kadar duraklama, sonrası ise gerileme dönemi kabul edilmektedir.[279] Saçaklızâde'nin yaşadığı dönemde yaşayan bazı önemli şeyhülislâmlar ve görev tarihleri şöyledir: Esîrî Bursalı Mehmed Efendi 1069/1659-1071/1663, Çatalcalı Ali Efendi 1088/1677-1097/1686, 1103/1692-1103/1692 (ikinci kez), Debbağzâde Mehmed Efendi 1098/1687-1101/1690, 1099/1688-1101/1690 (ikinci kez), Ebû Saidzâde Feyzullah Efendi 1101/1690-1103/1692, 1103/1692-1105/1694 (ikinci kez), Mehmed Efendi 1115/1703-1115/1704 (ikinci kez).[280]

Saçaklızâde'nin yaşadığı dönemdeki bazı meşhur bilginler de şunlardır: Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşlerinin derlendiği *el-Usûlü'l-münîfe* ve *İşârâtü'l-merâm* adlı eserlerin yazarı Beyâzîzâde Ahmed Efendi (1098/1687), İslamî ilimler sahasında yirmi beş eser yazan Hersekli Mustafa Efendi (1119/1707), Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Mukaddimetü'l-edeb* adlı eserini tercüme eden İshak Hocası Ahmed Efendi (1120/1708), Kazasker Abdülbaki Arif Efendi (1125/1713), Aristo'nun (m.ö. 384-322) *Kitâbu's-semaniye* adlı eserinin üç cildini Arapça'ya çevirip şerh eden Yanyalı Hoca Esad Efendi (1143-1730), Üsküdarlı Mehmed Emin Efendi (1149/1736), Carullah Veliyyuddin Efendi (1151/1738), Kazovalı Ahmed Efendi (1163/1750), *Zübdet-i ilmi kelâm* adlı eserin sahibi İzmirli Mehmed b. Veli (1165/1752), Abdullah Hilmi (1167/1753), Mehmed Akkirmanî (1174/1760), Ebû Said Hâdimî (1176/1762).

---

[279] Yılmaz Kurt, *İslam Tarihi ve Medeniyeti* (Osmanlılar II), Siyer Yayınları, İstanbul, 2018, XIII/13-64.

[280] Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/477-489; VI/15-39;

Mukayesa edilecek olursa XVIII. yüzyıl bir önceki yüzyıla göre bilginlerin adedi bakımından daha zengin bir yüzyıldır.[281]

Bu dönemde meydana gelen bazı önemli hadiseler ise şöyle sıralanabilir: Çınar Vak'ası veya Vak'a-i Vakvâkıyye (IV. Mehmed'in bazı saray ağalarını yolsuzlukları sebebiyle idam ettirmesi); Köprülü Mehmed Paşa (ö. 1072/1661) ve Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşaların (ö. 1087/1676) sadrazamlık görevine getirilmeleri; Kadızâdeliler-Sivâsîler çekişmesi ve Köprülü Mehmed Paşa tarafından Kadızâdelilerin son büyük lideri Üstüvânî Mehmed Efendi ve iki arkadaşının 1656 yılında Kıbrıs'a sürülmesi ile bu hareketin sona ermesi; II. Viyana bozgunu (1683); Karlofça Antlaşması (1699); Pasarofça Antlaşması (1718); Lale Devri (III. Ahmed ve vezîriazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın (ö. 1010/1601) 1718-1730 yılları arasında gerçekleştidikleri, Osmanlı devletindeki yaşam biçimini değiştirmeye yönelik düzenlemeleri içeren dönem); Patrona Halil İsyanı (1730).[282]

Dönemin genel bir değerlendirmesi yapılacak olursa, Osmanlı devleti geçmişteki zengin ve heybetli zamanlarını geride bırakmış XVII. yüzyılın başlarından itibaren toprak kaybetmeye başlamış, yüzyılın sonunda Karlofça ve Pasarofça antlaşmasıyla devletteki siyasî ve iktisadî alandaki gerileme daha belirgin düzeye ulaşmıştır. Öte yandan çeşitli ıslah çalışmaları yapılsa da Lale Devri örneğinde olduğu gibi özellikle âyan tabakanın halktan uzaklaşıp lükse ve şatafata dalmışlardır. İlmi sahada ise durum siyasî ve iktisadî vaziyetten farklı değildir. Kelâm ilmi açısından, telif eserlerin nadir kaleme alındığı, "şerh ve hâşiye dönemi" olarak isimlendirilen bu dönemde, yazılan telif eser sayısı ve nazari ilimlere olan teveccüh azalmıştır. Hatta bazı medrese âlimleri açıktan felsefe ve kelâma cephe almışlardır. İstanbul'daki Sahn-ı Seman medresesinde ders veren müderrisler ve ürettikleri eserlerin adedi bu gerilemeyi göz önüne sermektedir: Kurulduğu tarih olan 1470'ten 1603 yılına kadar 33 yıl içinde tespit edilen 290 ilim adamı 520 eser kaleme almışlardır. Bu eserlerin 189'u (% 36.3)

---

[281] Uzunçarşılı, *Osmanlı İlmiye Teşkilâtı*, 245-247; İlyas Çelebi, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcıları ve Beyâzîzâde Ahmed efendi'nin Kelâm İlmindeki Yeri", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1998, c. I, S. 10, 11, 12, s. 107-108.

telif eserdir. XVII. yüzyılda tespit edilen ilim adamı sayısı 648'dir. Bu ilim adamlarının sadece 60'ının (% 9.3) irili ufaklı olmak üzere 118 eser verdikleri tespit edilmiştir. Bu eserlerin 32'si (% 27.1) teliftir XVIII. yüzyılın ilk 30 yılı içinde ise tespit edilen 253 müderrisin sadece 16'sı (% 6.3) 27 eser vermişlerdir. Bu eserlerin 11'ilâhiyat (% 40.7) telif eser niteliği taşımaktadır.[283] Yukarıda verilen oranlar ilim adamlarının üretkenliklerinin giderek azaldığını göstermektedir. Verdiği eserler dikkate alınarak üretkenliği hesaplanacak olursa, Saçaklızâde'nin döneminin ilim adamlarından daha fazla eser verdiği rahatlıkla söylenebilir.

Osmanlı'daki genel ilmî ve fikrî seyir ise şöyle özetlenebilir; Fatih (1444-1446, 1451-1481), II. Bayezid (1481-1512), Yavuz Selim (1512-1520) ve Kanunî Süleyman (1520-1566) döneminde canlı bir ilmi faliyet içindedirler. Bu dönemde kelâm çalışmalarında bilginler çoğunlukla yöntem ve içerikte Gazzâlî çizgisini takip etmişlerdir.[284] Osmanlı'nın ilmi zihniyetinin şekillenmesinde etkili olan diğer bir gelenek ise Râzî ekolüdür. Bu ekol Molla Fanârî (ö. 834/1431), öğrencisi Molla Yegân (ö. 865/1461 civarı), Molla Yegân'ın öğrencisi Hızır Bey (ö. 863/1459), Bursalı Hocazâde (ö. 891/1486) Molla Lütfî (ö. 900/1495), İ. Kemal ö. 940/1534) ve Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi âlimler tarafından temsil edilmiştir. Kanunî sonrası dönemde ise genelde tüm ilmi alanlarda özelde felsefe ve kelâm ilmî sahasında eski canlılık ve üretkenlik giderek azalmıştır. Özellikle Kadızâdeliler döneminde mantık ve felsefeye dayalı olarak üretilen fikirler kabul görmemiş hatta felsefe ve felsefi metodla yazılan kelâm eserleri ciddi eleştirilere tabi tutulmuşlardır.[285]

3. Saçaklızâde'nin İlmi Şahsiyeti ve Fikri Yapısı

Saçaklızâde, Osmanlı medeniyetinin kendi döneminde yetiştirdiği en donanımlı bilginlerden biridir. Saçaklızâde dil bilimleri, din bilimleri ve felsefe bilimleri

---

[282] Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/343; 367; 585; V/1-15; 204-208; Kurt, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, XIII/22-63.

[283] Fahri Unan, "Osmanlı Medrese ulması: İlim Ânlayışı ve İlmî Verim", *Söğüt Osmanlı Sempozyumu*, 1993, (VII: 1992: Söğüt), s. 26.

[284] M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva ve Yönelişler", Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler, İstanbul, 2016, s. 5.

[285] Krş. Özervarlı, "*Osmanlı'da İlmi Kelâm*", s. 5-6; 36-37.

alanlarında yıllarca ders vermiş, onlarca telif ve şerh eser yazmış; yorumları kimi bilginlerce isabetli bulunmasa da[286] hem kendi döneminde hem de günümüzde etkileri devem eden bir bilgindir. Mehmed Süreyya'nın ifadesiyle: "Müderrislerin medâr-ı fahridir."[287] Osmanlı devletinin duraklama ve gerileme yaşadığı XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın başlarında yaşayan Saçaklızâde pek çok olumsuzluğa rağmen hayatını eğitim-öğretim ve eser telifi ile geçirmiştir. Bu dönemde medrese bilginlerinin yazdığı eserlerin sayısının azlığı dikkate alınacak olursa Saçaklızâde'nin velûd bir bilgin olduğu söylenebilir. Hanefîlik-Mâtürîdîlik ve tasavvuf geleneği dışında kendisinin mensup olduğunu açıkça ifade ettiği ilmi bir geleneği bulunmasa da ilmî tercihlerinden Osmanlıda etkin olan Gazzâlî ekolünü benimsediği kabul edilebilir. Râzî ekolüne ise mesafelidir. Bu konunun açıklamasına aşağıda değinilecektir. Ayrıca bu çalışmada Saçaklızâde'nin, Orhan Gâzî (ö. 763/1362) döneminde medrese zihniyetine dâhil olan ve İ. Arabî'nin (ö. 638/1240) vahdet-i vücûd anlayışının hâkim olduğu Ekberiyye[288] ekolünü benimsediğine dair açık bulgulara rastlanmamıştır. Hatta Saçaklızâde'nin eserlerinde tenzîh öğretisine yoğun vurgu yapması onun vahdet-i vücûd öğretisine mesafeli olduğunu çağrıştırmaktadır.

Saçaklızâde hayatın içinden, çevresini gözlemleyen, öğrencinin ve toplumun nabzını tutan bir bilgindir. Saçaklızâde'nin bu yönüne çokça örnek verilebilir: Öğrencilerin ilmî manada eğitimlerinden azamî istifadesi için eserler yazıp çaba sarf ederken, diğer yandan öğrencilerin manevî anlamda motive olmaları ve dersten daha çok istifade etmeleri için hocanın derse başlerken okumasını tavsiye ettiği duaları ihtiva eden ***Risâle fî mâ yuftetehu bihi'd-ders***[289] adıyla bir risâle; yaşadığı coğrafyadan yüzlerce kilometre uzakta, İstanbul'da köpek popülasyonunun artıp günlük hayatın akışında birtakım sıkıntılara neden olması söz konusu olunca problemin çözümü ile

---

[286] Krş. Osman Demirci, Gazzâlî çizgisinde düşünce ürettiği, özellikle kelâm ilmini Gazzâlî gibi "zararlı ilimler" veya "haram ilimler" sınıfına dâhil etmesi ve dolayısıyla çeşitli vesilelerle kelâm ilminin ve serbest düşüncenin engellenmesine aracı olduğu gerekçesiyle Saçaklızâde'yi makalesinde eleştirmektedir (Osman Demirci, "Osmanlıda Kelâm İlminin Meşruiyeti Sorunu (Saçaklızâde Örneği)", *Karadeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, S. 2, c. III, s. 529, 530, 531, 532 vd.).

[287] Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî*, III/1016.

[288] Mahmud Erol Kılıç, "Ekberiyye", *DİA*, İstanbul, 1994, X/544-545.

[289] Saçaklızâde, "***Risâle fî mâ yecibu ʿale'l-müderrisine kable'd-dersi ve baʿdehû***", Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 581/3, 11b-13a.

ilgili *Risâle fî ibâhati katli'l-kilâbi'l-muzırrâ*[290] adıyla bir risâle; Kadızâdeliler'in[291] şiddetle karşı çıkmaları sebebiyle toplumda tartışılmaya devam eden, tasavvufta zikir esnasında ritimle hareket etmenin, yani raks etmenin hükmü konusunda *Risâle fî raksı'z-zikr*[292] adıyla bir risâle veya Birgivî'nin (ö. 981/1573) kitabında geçen bir ifadenin itikadî açıdan yanlış anlaşılmalara vesile olabileceğini düşündüğü için kaleme aldığı *Risâle fî şerhi kavli'l-Birgivî "varligi kendindendir gayrinden değil..."* isimli risâleleri gibi.

Saçaklızâde'nin verdiği eserlerin bolluğu ve derinliği dikkate alınacak olursa, müellifin kelâm ilminin "cem ve tahkik dönemi", diğer ismiyle "şerh ve hâşiye" döneminin önde gelen bilginleri arasına dâhil edilebilir. Saçaklızâde son çeyrek asra kadar neredeyse hiç adı anılmayan ve eserlerinden söz edilmeyen bir bilgin iken, memnuniyetle ifade etmek gerekir ki günümüzde şahsı, eserleri ve görüşleri üzerine hatırı sayılır ilmî çalışma yapılır duruma gelmiştir. Halen bu çalışmalar artarak devam etmektedir. Saçaklızâde'nin şahsı, eserleri ve görüşleri üzerine yazılan ilmî tez ve makalelerin sayısı yirmiyi geçmiş durumdadır. Yazarın temel eserleri olarak kabul edebileceğimiz *Tertîbu'l-ʿulûm, Neşrü't-Tavâliʿ, Takrîrü'l-kavânîn, Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî ʿalâ şerhi'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye, Tehzîbu'l-kırâ'ât, Cühdü'l-mukill,* adlı eserlerinin tahkikli neşirleri yapılmış bir kısmı ise dilimize kazandırılmıştır. Bu eserler dışında on kadar küçük hacimli risâlesi de, bir kısmı sâdece tahkik edilerek bir kısmı ise tahkik, tahlil ve çevirileri ile ilim dünyasının hizmetine sunulmuştur.

Saçaklızâde'nin fikir dünyası yazdığı eserler açısından değerlendirilebilir: Yazarın tefsir sahasında yazdığı eserler Fâtiha sûresi gibi kısa bir sûrenin tefsiri veya âyetü'l-kürsî gibi bir ayetin tefsîri yahut içinde anlaşılması güç bir mesele barındıran *Hâşiye ʿalâ kavlihî teʿâlâ "zâlike bi mâ kaddemet eydîkum"* adlı eseri gibi, çoğunlukla kelâmî bir meselenin işlendiği bir ayetin tefsirinin yapıldığı risâlelerdir. Fıkıh sahasında

---

[290] Risâlenin tahkikli neşri için bk. İslam, Demirci, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Risâle Fî İbâhati Katli'l-Kilâbi'l-Muzırra Adlı Eserinin Tahkikli Neşri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019/1, S. 10, c. VI, s. 217-240.

[291] XVII. yüzyılda Osmanlılar'da dinî ve içtimaî hareket başlatan vâizler zümresi ve bu harekete verilen ad (Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV/100-102).

hacimli eserlere sahip olmayan Saçaklızâde'nin bu alandaki en değerli eseri *Teshîlü'l ferâ'iz*[293] adlı risâlesi ve bu eser üzerine yazdığı hâşiyeler kabul edilebilir. Saçaklızâde'nin temel İslâmî ilimler sahasında müstakil eser kaleme almadığı alan ise hadistir.

Saçaklızâde kelâm ve akâid ilmine dâir, çoğunluğu birkaç varaklık olan yirmi kadar eser yazmıştır. Bu aslında yazarın bu alana olan ilgisini hatta ilmî mesaisinin önemli bir kısmını kelâm ilmine ayırdığını göstermektedir. Saçaklızâde kendi ifadeleri ile hem Halep'te atandığı Şabâniye medresesinde hem de Maraş'ta medresede *Şerhu'l-ʿÂkâ'id* okuttuğunu aktarmıştır.[294] Telif hayatında ise erken dönemde *Şerhu'l-ʿÂkâ'id* üzerine hâşiye yazmakla başlamış,[295] *Tavâliʿu'l-envâr* üzerine şerh olarak yazdığı *Neşrü't-Tavâliʿ*, ile devam etmiş, ardından sırasıyla; ***Risâletü't-tenzîhât, Hâşiye ʿalâ Risâleti't-tenzîhât, Risâletü'l-gayb, Hâsiye ʿalâ Risâleti'l-gayb ve Risâletü't-tenzihiyye ʿani'l-mekân*** adlı eserlerini kaleme almış ve bu arada kelâm ilmine dâir irili ufaklı onu aşkın risâleyi de vücûda getirmiştir. Aslında dikkatle incelendiğinde Saçaklızâde'nin tefsir alanında tasnif edilen risâlelerin çoğunluğunun inanç sahasıyla ilgili olduğu görülecektir.

Fikri yapı bakımından Gazzâlî ve Birgivî çizgisine yakın kabul edilebilecek olan Saçaklızâde'nin[296] kelâm ve felsefe ilmine yönelik yoğun eleştirileri konusunda, özellikle medrese öğrencilerini felsefe ve kelâm ilminden uzaklaştırmaya çalıştığı iddia

---

292 Saçaklızâde, *Risâle fî raksı'z-zikr,* Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, Nu. 4165/5, 25b-27b.

293 Saçaklızâde, *Teshîlü'l-ferâ'iz*, MÜ, Yazmalar, Nu. 802, 31a-54b.

294 Saçaklızâde, *Hâşiye ʿalâ kavli Ahmed ve'l-Hayâlî* (nşr. Ferecellah Zekî el-Kürdî), III/2.

295 Saçaklızâde'nin yazdığı hâşiye, Kul Ahmed ve Molla Hayâlî'nin yazdığı hâşîye üzerinedir. Yani doğrudan *Şerhu'l-ʿÂkâ'id* üzerine yazılmış bir hâşiye değildir. Yazar, Halep'te hicrî 1100'lerin sonunda görev yaptığını, eserle ilgili ilk ders notlarını (hâşiye) bu dönemde yazdığını, memlekete dönünce tekrar aynı dersi okuttuğunu ve yeni ders notlarını eklediğini, yaklaşık yirmi yıl sonra eski karalamalarını temize çekmesi için kendisinden ders alan eski öğrencisi Abdurrahman Ayıntâbî'ye gönderdiğini onun da hiçbir ekleme yahut eksiltme yapmadan bu ders notlarını temize çekip geri gönderdiğini ifade etmiştir. Saçaklızâde, aradan geçen uzun süre ve ilerleyen yaşı sebebiyle eserde bulunabilecek birtakım eksikliklerin mazûr görülmesini isteyerek eserine başlamıştır. Dolayısıyla eserin yazımı erken yaşlarda olduysa da tertibi yazarın âhir ömründe olmuştur (Saçaklızâde, *Hâşiye ʿalâ kavli Ahmed ve'l-Hayâlî* (nşr. Ferecellah Zekî el-Kürdî), III/2).

296 Kiraz, "Saçaklızâde'nin Beyzâvî'ye Eleştirileri", s. 323.

edilmektedir.[297] Saçaklızâde'nin son tahlilde kelâmı; felsefe, sihir ve astroloji gibi zararlı ilimlerden gördüğü *Tertîbu'l-ʿulûm*'da ifade edilmektedir.[298] Saçaklızâde'nin felsefe ve kelâm ilmine yönelik eleştirilerini ele alırken dikkatten kaçırılmaması gereken birkaç husus vardır: **Birincisi**, Saçaklızâde'nin felsefe ve kelâm ilimlerine yönelik ağır eleştirilerinin asıl hedefinin salt kelâm ilmi olmadığıdır. Hem *Tertîbu'l-ʿulûm'*da hem de *Desîsâtü'l-Beyzâvî* adlı eserinde Saçaklızâde'nin karşı olduğunu ifade ettiği şey; kelâm ve akâid eserlerinin içine sızan ve akâidin aslından olmadığını varsaydığı yararsız ve hatta zararlı birtakım felsefi değerlendirmelerdir.[299] Bu türden kabul ettiği fikirlerin tasfiyesine örnek olarak *"Desîsâtü'l-Beyzâvî"* ismiyle bir risâle kaleme almış ve Beyzâvî'nin tefsir ve kelâma sokuşturduğunu iddia ettiği birtakım fikirleri bu tefsir ve kelâm kitaplarını okuyanların dikkatine sunmuştur.[300] Yani Saçaklızâde'nin asıl hedefi, felsefeyi inanç sahasından uzak tutmaktır. Yoksa kelâmi eserlerin okutulmasına tamamen karşı durmamıştır.[301] Nitekim medreselerde okutulmasını tavsiye ettiği kelâm eserlerinin listesini de *Tertîbu'l-ʿulûm*'da vermiştir.[302] **İkinci** husus ise, her ne kadar kelâm ilmini eleştirse de uzun bir ömür sürdüğünü tahmin ettiğimiz yazar, neredeyse ömrünün sonuna kadar kelâm ilmi ile alakalı eserler yazmaya devam etmiştir. Bu durum onun kelâm ilmine muhalif veya düşman olması ile tutarsızlık arzetmektedir. Hatta denebilir ki yazdığı eserlerin pek çoğu felsefe ile ya doğrudan ilişkili yahut felsefi derinlikleri olan kelâmi konularla ilgilidir.[303] **Üçüncü**

---

[297] Demirci, "Osmanlıda Kelâm", s. 532-535.

[298] Demirci, "Osmanlıda Kelâm", s. 529. Krş. Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ʿulûm,* s. 152; Yasin Apaydın, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin İlimlere Bakışı" *bilmname,* 2018/2, S. 36, s. 197-198.

[299] Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ʿulûm*, s.164, 206, 214.

[300] Saçaklızâde, *Desîsâtü'l-Beyzâvî* , Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, Nu. 264, 1-44 (eser *Risâle fi'r-reddiʿalâ baʿzi müddeiyyâti'l-Beyzâvî* adıyla kayıtlıdır); Celil Kiraz, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, c. XV, s. 232.

[301] *Desîsâtü'l-Beyzâvî* adlı eserinde Saçaklızâde'nin Beyzâvî'ye yünlik eleştirileri dört temel başılkta özetlenebilir: Saçaklızâde'ye göre Beyzâvî'nin Meşşâî felsefe ve onun sudûr nazariyyesinden etkilendiği görüşleri, ikincisi Beyzâvî'nin Mutezile kanalıyla filozoflardan aldığı görüşler, üçüncüsü sûfîlere yönelik eleştirileri, dördüncüsü muhtelif konulardaki eleştirileri (Saçaklızâde, *Desîsâtü'l-Beyzâvî* 1-44; Kiraz "Saçaklızâdenin Beyzâvî'ye Eleştirileri" s. 324; İbrahim Çetintaş "Yaşadığı Dönemin İlmi anlayışı Bağlamında Saçaklızâde'nin İlmî Kişiliği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, S. 16, c. VIII, s. 108-110).

[302] Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ʿulûm*, s.143-144.

[303] Örneğin *Neşrü't-Tavâliʿ, Risâletü't-tenzîhât, Risâletü't-tenzihiyye ʿani'l-mekân, Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye, Takrîrü'l-kavânîn, el-Velediyye* vd. bu türde eserlerdir.

husus ise Saçaklızâde kelâm ilminin toptan medreselerden kaldırılması fikrinde değildir. Aksine bu ilmin medreselerde başlangıçtan itibaren kademeli olarak okutulması gerektiğini hatta *Tertîbu'l-ʿulûm*'da hangi aşamada hangi eserin okutulmasının yararlı olacağını listeleyerek ifade etmiştir.[304]

Neticede, Saçaklızâde'nin döneminin (Şerh ve Hâşiye Dönemi) genel ilim anlayışı ve karakterine paralel duruşu yanında, özellikle ömrünün sonlarında, kelâm ve felsefeye yönelik olarak bulanık bir zihne ve gelgitlerle dolu bir düşünce yapısına sahip olduğu söylenebilir. Bu gelgitler, yazdığı eserlerin telif tarihleri dikkate alındığında daha belirgin hale gelmektedir. Örneğin Saçaklızâde'nin, kelâm ilmiyle ilgili en hacimli eseri sayılabilecek olan *Neşrü't-Tavâliʿ*'i Halep'ten memleketine döndükten sonra, 1110/1688 yılları civarında yazmış olmalıdır. Bir diğer hacimli kelâm eseri olan *Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî* adlı eserini ise 1120/1708 yılı civârında yazmıştır.[305] Fakat kelâm ve felsefe ilmini yerdiği çalışması olan *Tertîbu'l-ʿulûm* adlı eserini de bu yıllarda (1120/1708), hatta daha erken dönemde yazmış olmalıdır.[306] Öte yandan Saçaklızâde yine *Tertîbu'l-ʿulûm*'da, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-ʿÂkâ'id'i ve* Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Şerhu'l-ʿÂkâ'idi'l-ʿAdûdiyye*'sini okuyan öğrencilerin içlerindeki felsefî bahislere dalarak manevî tehlikelere atıldıklarını iddiâ emiştir. Ancak Saçaklızâde'nin, ömrünün sonunda Teftâzânî'nin *Şerhu'l-ʿÂkâ'id*'i üzerine önceden kaleme aldığı notları derleyip bir eser haline getirmesi ile *Tertîbu'l-ʿulûm*'da kelâm ilmini yermesi, birbiri ile tezât teşkil eden durumlardır. Garip bir sonuç olarak ilave etmek gerekirse

---

[304] Saçaklızâde kelâm ilminin medreselerde üç mertebede okutulmasını tavsiye etmektedir. Özetle bu aşamaları sunmak gerekirse; birinci aşamada *el-Fıkhu'l-ekber, Nazmu'l-emâlî* ve *Akîdetü'n-Nesefiyye*'nin okunacağı başlangıç seviyesinde bir eğitimi; ikinci aşamada ileri düzey tartışmalara girilmeksizin nadiren fırka görüşlerine temas edilen ve Gazzâlî'nin *er-Risâletü'l-kudsiyye*'sinin okunacağı bir eğitimi; üçüncü aşamada ise ileri düzey okuma ve araştırmaların (istiksâ) yapılacağı ve *Şerhu'l-Makâsid* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi eserlerin okunmasının salık verildiği eğitim aşamalarıdır. Mutlaka hatırlarılması gereken bir husus ise Saçaklızâde'nin bu aşamaları anlattıktan sonra "kelâm ilminde derinleşmenin yerildiği" bir bölümü de kaleme almış olmasıdır (Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ʿulûm,* s. 178-184; krş. Çetintaş "*Saçaklızâde'nin İlmî Kişiliği*", s. 105).

[305] Saçaklızâde *Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî* adlı eserin girişinde bu eseri tertip ederken yaşının ilerlediğini, kemiklerinin zayıfladığını ve ölüm vaktinin yanaştığını ifade etmiştir (Saçaklızâde, *Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî,* III/2). Dolayısıyla bu eserin Saçaklızâde'nin ömrünün son zamanlarında yazıya geçirildiği yazarın kendi ifadeleri ile mevsûktur.

[306] Çünkü Saçaklızâde'ye *Tertîbu'l-ʿulûm*' da *Neşrü't-Tavâliʿ*,'i daha önceden yazdığını ifade etmiştir (Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ʿulûm*, s. 214).

Saçaklızâde'nin kütüphanelerde yazma nüshası en çok bulunan eseri mantık ve felsefe ile ilgili olan *el-Velediyye*' adlı eseridir.

Genel olarak XVII. yüzyıl Osmanlı medreselerinde İslâmî ilimlerle uğraşan diğer ilim insanları gibi Saçaklızâde'nin de ilâhiyat sahası dışında özellikle fen, matemetik veya astronomi gibi bilim dalları ile ilgilendiğine dair bir bulgu elimizde mevcut değildir.[307] Saçaklızâde'nin kalem oynattığı ilgi sahasına -İslâmi ilimler sahasına- dönemdaşı diğer bilginler kadar hatta daha üst seviyede bir vukufiyetinin olduğu söylenebilir. Yazdığı eserler buna kanıt olabilir. Asıl anlamlı soru ise İslâm dünyasının içine düştüğü genel ilmî donukluğu fark edip etmediği, fark etti ise, varsa sunduğu çözüm önerilerinin isabetli olup olmadığıdır. Konu ile ilgili olarak elimizdeki en önemli verilerden biri Saçaklızâde'nin ilimler tasnifiyle ilgilenmesidir. Saçaklızâde ilimlerin tasnifini ele aldığı *Tertîbu'l-ʿulûm'*unda konu ile ilgili önerdiği en önemli husus medreselerde okutulan ders müfredatının gözden geçirilmesidir. Saçaklızâde bu teklifinde, derslerin yaş ve bilgi seviyesine göre kademeli olarak öğretilmesi ve bu kademelerde hangi ders kitaplarının okutulması gerektiğine kadar yol gösterici bilgiler vermiştir.[308] Saçaklızâde aynı zamanda ilimleri, şer'î-gayrı şer'î ve yararlı-zararlı şeklinde ayrıma tabi tutmuş, felsefe ve filozofların yönteminin kullanıldığı kelâm ilmini sihir ve astroloji gibi zararlı ve haram ilimlerden saymıştır.[309] Kelâm ilmi açısından konuyu ele alacak olursak Saçaklızâde bir yandan kelâm ilminin öğretilmesinde yeni bir yöntem teklifinde bulunurken öte yandan kelâm ilminin gelişmesi için engelleyici bir tutum içine girmektedir.

Saçaklızâde'nin kelâm ilmi için ortaya attığı yöntem teklifi şöyle özetlenebilir: "Yöntem ve içerikte sadeliğe gitmek". Elbette XIX. yüzyılda İslâm dünyasında ortaya çıkan kelâm ilmi ile ilgili yenilikçi düşüncelerle,[310] Saçaklızâde ve döneminde ortaya çıkan kelâm ilmi ile ilgili itirazları ve teklifleri birbirinden ayırmak gerekir. Ancak dikkatle mütalaa edildiğinde örneğin yaklaşık iki asır sonra -yeni ilmi kelâm

---

[307] Tekeli ve İlkin, age., 49-52.

[308] Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ʿulûm,* s.104-106.

[309] Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ʿulûm,* s.152.

[310] M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu – XX: yüzyıl Başı),* İstanbul, 1998, s.45-59.

döneminde- Kuzey Afrika'da Muhammed Abduh (1849-1905) tarafından dillendirilen kelâm ilmi yöntemi ile paralel olduğu görülecektir. Abduh da felsefe ve kelâm konularının birbirine karıştığını kelâm kitaplarında lafız ve üslûp tartışmalarından başka bir şey kalmadığını ve aklın dışlandığını vurgulamıştır. Hem Saçaklızâde hem de Abduh şerh ve hâşiyeler aracılığıyla ilim tedrisine karşı çıkmışlardır.[311] Abduh'un önerdiği yeni ilmi kelâm yöntemi ile Saçaklızâde'nin önerdiği kelâm ilmi yöntemi ciddi anlamda benzerlikler taşımaktadır.

Saçaklızâde'nin kendi döneminde eğitimdeki bazı aksaklıkları farkettiği muhakkaktır. Ancak Osmanlı devletinin içinde olduğu ilmî, idarî, iktisadi ve kültürel durgunluğun hatta gelişmiş bir medeniyetten beklenen dönemsel refleks esnekliğini gösterememesi bakımından gerilemesini, diğer ilim adamları ve devlet ricali gibi Saçaklızâde'nin kavradığını söylemek güçtür. Diğer bir deyişle, Saçaklızâde'nin toplumun ve medeniyetin ihtiyaç duyduğu dönüşümü sağlayacak ilmî terakki fikrine sahip olduğunu iddia etmek pek isabetli görünmemektedir. Aslında XVII. hatta XVIII. yüzyılda Osmanlı ilmiye sınıfının içinde bulundukları ilmî siyasî ve iktisadi buhranı henüz kavrayamadıkları bile söylenebilir.[312]

Sonuç olarak Saçaklızâde'nin ilmi konumunu özetlemek gerekirse; Saçaklızâde, yazdığı eserlerle, eğitim-öğretim faliyetleriyle, medreselerdeki ders müfredatının ıslahı için çeşitli tekliflerde bulunması, bu doğrultuda eser yazmasıyla ve kendi döneminde tartışılan bazı ilmi konulara getirdiği çözüm teklifiyle, genelde İslâmî ilimlere ve Osmanlı düşüncesine özelde kelâm ilmine katkıda bulunmuş, İslâm düşüncesinin sonraki nesillere tevârüsünde köprü vazifesi gören bilginlerden biri olmuştur. Mezhep olarak Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi benimsese de taasuptan uzak, yer yer Eşʿarîlik mezhebinin görüşlerine meyleden, Gazzâlî çizgisinde, düşünce ve eylemlerinde Birgivî gibi samîmî, kendi döneminde tartışmaları devam eden

---

[311] Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd* (hzr. Bessâm Abdü'lvehhâb el-Câbî), Dâru İbni Hazm, Beyrut, 2001, s. 77-78; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2014, s. 246; Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları,* s. 53-54.

[312] İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Türk Tarih Kurumu, 2.bs., Ankara, 1999, s. 24-27.

Kadızâdeliler ve Sivâsiler akımından herhangi birine tamamen dâhil edilemeyecek ıslahatçı bir fikri yapıda, tasavvufa yakın ve felsefeye mesafeli bir Osmanlı bilginidir.

4. Saçaklızâde ve Kadızâdeliler Hareketi

Saçaklızâde'nin hayatında etkisi devam eden Kadızâdeliler hareketinin bilinmesi Saçaklızâde'nin Osmanlı fikir akımlarından hangisine daha yakın olduğunun tespit edilmesine katkı sağlayacak bir husustur. Diğer bir açıdan ifade edilecek olura Saçaklızâde'nin yaşadığı dönemde meydana gelen olaylardan Osmanlı ilim dünyası için en önemli olanı şüphesiz ki Kadızâdeliler hareketidir. Fikrî kökeninin dinde bir tür tasfiyeyi (püritanizm) savunan Birgivî Mehmed Efendi'ye (ö. 981/1573) hatta İ. Teymiyye'ye (ö. 728/1328) kadar uzadığı iddia edilen hareketin başlangıcı vâiz Kadızâdelî Mehmed Efendi'nin Ayasofya Camiinde göreve gelip bazı dini konularda halkı galeyana getirmesi ile başlamıştır. Saray nezdinde de siyasi nüfûz kazanan hareket, bir yandan fikirlerini yayarken diğer yandan özellikle tasavvuf guruplarının fikirlerine hücûm etmeye başlamıştır. Kadızâdelî Memed Efendi'den (ö. 1045/1635) sonra vâiz Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661) ve vâiz Vânî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) hareketin öncülüğünüyapmışlardır.[313] Kadızâdeliler hareketi karşısında Sivâsîler diye isimlendirilen ve öncülüğünü Sultanahmed Camii vâizi Abdülmecid Sivâsî Efendi'nin (ö. 1049/1639) yaptığı Halvetî, Mevlevî ve Melâmî tarikatlerine bağlı vaiz veya mutasavvıflar bulunuyordu.[314] Sivasîler'în sonraki liderleri, (Üstüvânî Mehmed Efendi'nin karşısında) Abdülehad Nûrî Efendi (1061/1651) ve (Vânî Mehmed Efendi'nin karşısında) Niyâzî-i Mısrî'dir (1105/1694).[315]

Birgivî'nin öğrencilerinden ders alan ve zamanla sarayın desteğini de yanına alan vâiz Kadızâde Mehmed Efendi'nin en belirgin vasfı güzel hitabeti ile halkı etkilemesidir. Vaazların özellikle cahil halk üzerinde etkili olması ve siyasi erkin

---

[313] Kurt, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, XIII/22-63; Baz, *Kadızâdeliler*, s.67-68; Çelebi, "Osmanlı Kelâmcıları ve Beyâzîzâde", s. 106-107;

[314] Naʿîmâ Mustafa Efendi, *Naʿîmâ Tarihi* (çev. Zuhuri Danışman), Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul, 1969, VI/2716-2718; İbrahim Baz, *Kadızâdeliler Sivâsîler Tartışması*, Otto, Ankara, 2019, s.67-87; Ahmet Yaşar Ocak, XVII. "Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1984, c. XVII-XXI, S. 1-2, s. 213-217; Özervarlı, "*Osmanlı'da İlmi Kelâm"*, s. 37.

kendisini zımnen desteklemesi sebebiyle kısa zamanda nüfûzu ve taraftarları arttı.[316] Kadızâde Mehmed Efendi'den sonra Üstüvânî Mehmed Efendi ve Vânî Mehmed Efendi döneminde de Kadızâdeliler'in halk nezdindeki itibarları ve tesirleri artarak devam etti.[317] Kadızâdeliler hareketi medrese dışında ortaya çıkan ve olgunlaşan bir harekettir. Vâizler dışında medrese mensuplarının Kadızâdeliler hareketini desteklediklerine dair yeterli veri mevcut değildir. Hatta bazı müderrislerin karşı çıkmaya çalıştığı ancak sonuçta siyasî baskılarla susturuldukları nakledilmiştir.[318]

Kadızâdeliler hareketinin ortaya çıkmasında İ. Teymiyye ve Birgivî'nin bidʿat ve hurafelere karşı mücadelesi ve dinde tasfiye görüşlerinin etkili olduğu söylenebilir.[319] Ancak Birgivî, ıslah çalışmalarında siyasî erkten yararlanmak bir yana dönem dönem Şehulislâm Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ile fikri mücadeleye girişmekten çekinmediği bilinen bir husustur. Bu durum Birgivî'nin tasavvuf ve kelâm ilmine yönelik bir takım aşırı eleştirilerine rağmen Kadızâdeliler'in aksine çabasındaki samimiyetini göstermektedir.[320] Hanbelî mezhebinin güçlü bir bilgini ve ihyacısı kabul edilen İ. Teymiyye'nin fikirleri ile Birgivî'nin düşünceleri pek çok konuda paralel sonuçları doğursa da Birgivî'nin Ehl-i hadis veya Selefiyye ekolü ile mezhepsel veya yöntemsel bir fikrî aynîlik içinde olduğu söylenemez.[321] Aynı şekilde her ne kadar Birgivî'nin *Tarîkât-ı Muhammediyye'*sini el kitabı olarak kullansalar da Kadızâdeliler ile Birgivî'yi birbirinden ayırmak gerekir. Kadızâdeliler, ne ilmi açıdan ne de toplumsal

---

[315] Baz, *Kadızâdeliler*, s.67; Çelebi, "Osmanlı Kelâmcıları ve Beyâzîzâde", s. 106-107;

[316] (Baz, *Kadızâdeliler*, s.67)

[317] Naʿîmâ, *Naʿîmâ Tarihi*, s. VI/2718-2720; Baz, *Kadızâdeliler*, s.19; Ocak, "Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye", s. 208-210.

[318] Ocak, "Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye", s. 223.

[319] Osman Cengiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde-Ebussu'ûd-Birgivî*, Ketebe, İstanbul, 2019, s. 137; Baz, *Kadızâdeliler*, s.62-67; Ocak, "Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye", s. 201.

[320] Naʿîmâ, *Naʿîmâ Tarihi*, s. VI/2721; M. Hulusi Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Basılmamış Doktoa Tezi, Hacettepe Üniversitesi, SBE, Ankara, 1997, s. 225-2334; Baz, *Kadızâdeliler*, s.41, 63, 65-67; Huriye Martı, *Birgivî mehmed Efendi*, ikinci bs., Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2011, s. 44-45; Ocak, "Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye", s. 211-213.

[321] Birgivî Hanefî mezhebine mensup bir bilgindir. Ömrünü bidʿat ve hurafeleri ortadan kaldırmaya ve *emr-i bil marûf nehy-i ʿani'l-münker*'e adamıştır. Kendi ifadeleri ile çabası şöyle ifade edilebilir: "Kitap ve sünnete sımsıkı sarılıp, helak edici şeylerden sakınmak… Kötü adetlerden ve Peygamberin sünnetine uymayan bidʿatlardan kaçınmak, amellerde iktisada riayet etmek, mutedil hareket edip, ifrat ve tefritten çekinmek… (Baz, *Kadızâdeliler*, s.66,67).

açıdan olumlu bir yöntem veya sonuç üreten bir harekettir.[322] Öte yandan tartışmanın diğer tarafı olan Sivâsiler de Kadızâdeliler'in içinde bulunduğu taassuptan uzak değillerdir. Bu dönemde üzerinde tartışılan konuların genel bir değerlendirmesini yapan Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657); her iki tarafın aptallarının meşhur olmak amacıyla camî kürsülerinde birbirlerini tenkit etmeye başladıklarını, herbiri kendini hak üzre gösterip ifrat ve tefrite düştüklerini ve kılıç ve süngü ile kapışmaya ramak kala devletin bir kısmını sürgüne göndererek hadiseyi bastırdığını ifade etmiştir.[323]

Kadızâdeliler'in tartıştığı konular; tasavvuf, inanç ve ibadet ve toplumla ilgili konulardır. Kadızâdeliler bu tartışma başlıklarından pek çoğunda muhataplarını küfürle itham etmişlerdir.[324] Tarihçi Naʿîmâ'nın ifadesi ile:

> "Acaba şöhret sahibi olmak için gök kubbeyi ne yüzden gümbürdeterek ve yüksek makamlara erişmek yolunu ne suretle bulsak" diyerek haramlığı kat'î deliller ile sabit olmayan hal ve fiilleri helal sayanların kâfir olmadığı muteber kitaplarda açıkça belirtilmiş iken "elbette bu iş fiilleri irtikâb eden kâfir olur" deyu regaip namazı ve kâh kadir ve berat namazı kılanlara, nağmelerle süsleyenleri def ederler, cuma günlerinde tasliye ve tarziye hiç razı olmayıp naat okuyanları fâsıklıkla alçaltırlardı. Sözün kısası Hazret-i Rasûl-i Ekrem sallallâhu ʿaleyhi ve sellem'in zamanı şerîflerinden sonra meydana çıkan bidʿat makulesini irtikâb edenler kâfirdir deyû hükmederler, sofiye erbabının sema ve devranları raks hükmündedir. Raks ise icmâʿ ile haram olmakla men olunmaları İslâm olanlara mecburen iktiza eder deyû istedikleri gibi dedikoduya cüret etmeleriyle halk tabakasından çoğu adı geçenlerin taassupları dolayısı ile söyledikleri sözlerine inanarak Halvetiye, Mevleviye ve diğer sofi fukarasına düşmanlık edip bunları tekfirden maada tekkelerine girenler bile kafir olur demeye cüret ettiler."[325]

---

[322] İbrahim Baz'ın sözleri ile ifade edilecek olursa; "Kadızâdeliler, süslü sözlerle toplumu ve sarayı etkileyerek sağladıkları güç ile şahsi çıkar sağlamak ve rakiplarini tasfiye etmek yolunu seçmiştir. Bu nedenle Kadızâdeliler, Selefî bir hareket olmaktan ziyade fırsatçı, faydacı ve tasfiyeci bir hareket olarak tanımlanabilir. Belki bu nedenle Kadızâdeliler, davalarını güçlü bir referans olan İmam Birgivî'ye dayanarak sürdürmüşlerdir. " (Baz, *Kadızâdeliler*, s. 67). Ayrıca Birgivî ve Kadızâdeliler'in listeli bir mukayesesi için bk. Baz, *Kadızâdeliler*, s.78-80.

[323] Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hak fî ihtyâri'l-ehak* (Çev. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), ikinci bs., Marifet Yayınları, İstanbul, 1990, 138-139.

[324] Krş. Baz, *Kadızâdeliler*, s.70.

[325] Naʿîmâ, *Naʿîmâ Tarihi*, s. VI/2720-2721.

Bu konulardan önemli olanlarını sıralamak Saçaklızâde'nin anılan hareketle münasebetini mukayese edebilmek için yararlı olacaktır:

1. Aklî ilimlerin tahsilinin meşru olup olmadığı,

2. Hızır (a.s.)'ın hayatta olup olmadığı,

3. Ezan, Mevlid, Kurân vb. makamla okunup okunmayacağı,

4. Tasavvuftaki sema ve deverânın caiz olup olmadığı,

5. Tasliye (Hz. Peygamberin adı anılınca "sallalâhu ʿaleyhi ve sellem" demek) ve tarziyenin (sahabî isimleri anılınca "radıyallâhu ʿanh" demek) caiz olup olamayacağı.

6. Tütün, kahve sigara ve sonradan bulunan keyif verici maddelerin haram sayılıp sayılmayacağı,

7. Hz. Muhammed'in ebeveyninin iman ile ölüp ölmedikleri,

8. Firavun'un imanının makbul olup olmadığı,

9. Muhyiddîn-i Arabi'nin kâfir sayılıp sayılmayacağı,

10. Hz. Hüseyin'in şehadetine sebep olan Yezide lanet edilip edilmeyeceği,

11. Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan örf adet ve geleneklerin terkinin şart olup olmadığı,

12. Kabir ve türbe ziyaretinin caiz görülüp görülmeyeceği, Regaip, Berat ve Kadir gibi mübarek gecelerde cemaatle nafile ibadet yapılıp yapılamayacağı,

13. Büyüklerin el ve eteğini öpmenin, selam verirken eğilmenin doğru olup olmadığı,

14. *Emri bil maruf ve nehy-i ani'l-münker*'in hangi durumlarda vâcib olduğu,

15. Rüşvet almanın hükmü ve ücretten farkı.[326]

Yukarıda sayılan başlıklar tartışma konularının bir kısmını oluşturmaktadır. Bu konuların bir kısmı ile ilgili Saçaklızâde'nin müstakil risâleleri mevcuttur; Hz. Peygamber'in ebeveyninin îmanı hakkında ***Risâletü's-sürûr ve'l-ferah fî vâlideyi'r-Rasûl***; Saçaklızâde bu risâlede Hz. Peygamberin anne ve babasının cehennemlik olmadığını savunmuştur. İmanın tarifi hakkında yazdığı ***Risâle fî tahkîki'l îmâni ve'l-küfr*** adlı eserde ise imanın tarifi ve sınırlarını vermiştir. ***Risâle fî zemmi'd-duhân*** adlı risâlesinde tütün ürünlerini tüketmenin muhtelıf zararları sebebi ile haram olduğunu ifade etmiştir. *Risâle fî raksı'z-zikr* adlı eserinde tasavvufta yapılan zikirde raks etmenin insanı rahatlattığı için mübah olduğunu ifade etmiştir. Aynı risâlede cehrî zikrin halk tarafından yanlış anlaşılabileceği için yasaklanmasının doğru olacağını söylemiştir.[327] ***Risâle fî hükmi't-tegannî***'de tağannî (makamla okuma) ile bir eseri seslendirmenin yöntem ve içeriğine bağlı olarak müstehaptan harama kadar hüküm alabileceğini[328] dolayısı ile müziğin kendisinde haramlık veya helallik türünde bir hüküm bulunmadığını ifade etmiştir.[329]

Saçaklızâde'nin hakkında risâle yazdığı bu konuların neredeyse tümünde Kadızâdeliler, meseleleri alt türlerine ayırmadan ve nazârî bir tahlile tabi tutmadan toptancı ve yüzeysel bir zihniyetle dini hüküm açısından kat'î sonuçlara bağlamışlar, aksini savunanı ise çoğunlukla küfürle itham etmişlerdir.[330]

Anılan örnekleri tahlil edecek olursa; "tütün ürünlerini tüketmenin haramlığı" örneğinde olduğu gibi Saçaklızâde'nin görüşlerinin bir kısmı Kadızâdelilerîn fikirleri ile uyuşurken, Saçaklızâde'ye göre tagannî[331] ve zikir esnasında raks etmenin helal

---

[326] Naʿîmâ, *Naʿîmâ Tarihi*, s. VI/2718; Baz, *Kadızâdeliler*, s.88-89, 191-192; Ocak, "Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye", s. 217.

[327] Saçaklızâde, *Risâle fî raksı'z-zikr,* Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, Nu. 1915, 12a, 13a-b.

[328] Saçaklızâde, *Risâle fî hükmi't-tegannî,* Süleymaniye Ktp., Atıf Edendi, Nu. 2798, 2a.

[329] Yukarıda sıralanan konuların toplu bir değerlendirmesi için bk. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hak,* s. 49-132.

[330] Baz, *Kadızâdeliler*, s.70.

[331] Krş. Baz, *Kadızâdeliler*, s. 147.

olması[332] örneğinde olduğu gibi bir kısmı da uyuşmamaktadır. Öte yandan tütün ürünlerini tüketme konusunda Saçaklızâde, Kadızâdeliler'in yaptığı gibi IV. Murad'a şirin görünmek gibi bir gayeye matuf olmaksızın (tütün ürünlerinin malî ve bedenî zararlarını yedi maddede sıraladıktan sonra) zarar vermeleri gerekçesi ile bu yargıya varmıştır.[333] Hz. Peygamber'in anne-babası'nın imanı konusunda da Saçaklızâde ile Kadızâdeliler'in düşünceleri farklıdır. Saçaklızâde'ye göre onlar cennetlikken Kadızâdeliler'e göre küfür üzere ölmüşlerdir.[334]

Saçaklızâde, aslında Kadızâdeliler'in başucu kitabı olarak kullandığı Birgivî'nin *Tarikat-ı Muhammediyye*'sini[335] bir referans kaynağı olarak kullanmaktadır. Pek çok eserinde bu esere ve Birgivî'nin diğer bazı eserlerine müracaat etmiştir. Ancak neredeyse aktarımda bulunduğu tüm yerlerde Birgivî'nin sözlerini ilmi dikkatle tahlile tabi tutmuştur.[336] Hatta bazı durumlarda eleştirmiştir. Örneğin *Risâle fî şarhi kavli'l-Birgivî "varligi kendindendir gayrinden değil..."* adlı eserinde kullandığı ifadeleri sebebiyle Birgivî'yi tenkit etmiş[337] ancak fâzıl biri olduğunu değerlendirdiği için kendisine hüsnüzan beslediğini ifade etmiştir.[338]

Dikkatle gözlenecek olursa Saçaklızâde'nin Birgivî'ye değer verip yer yer görüşlerini aktardığı görülecektir. Ancak Birgivî'nin açtığı, Kadızâdeliler'in takip ettiği ve farklı bir mecraya taşıdığı hatta bir güç ve nüfûz aracı olarak suistimal ettiği fikri yaklaşım tarzını Saçaklızâde'nin benimsediğini söylemek mümkün değildir.

Saçaklızâde'nin Kadızâdeliler'in savunduğu fikri yapıyla olan münasebetini anlamak için bir başka yol ise müellifin özellikle akâid ve kelâm konuları ile ilgili

---

[332] Krş. Baz, *Kadızâdeliler*, s. 123 vd.

[333] Üç sayfalık bu risâlede Saçaklızâde, haramlık hükmüne varma gerekçesini risalenin sonunda "şüpheli durumlarda olan nesnenen hurmet kapsamına alınması gerektiği" ile açıklamıştır. Ayrıca Saçaklızâde'nin tütün vb. dumanlı ürünlerin zararlarını listelerken son maddede bu nesneleri tüketmeyen kişilere verdiği zararı sayması dikkat çekicidir (Saçaklızâde, *Risâle fî zemmi'd-duhân*, Süleymaniye Ktp., İzmir, Nu. 757, 8a-9a); Krş. Baz, *Kadızâdeliler*, s. 165 vd.

[334] Baz, *Kadızâdeliler*, s.151.

[335] Krş. Baz, *Kadızâdeliler*, s.54, 66, 77, 96, 97, vb..

[336] Krş. Saçaklızâde, *Risâle fî hükmi't-tegannî*, 13a; Saçaklızâde, *Risâle fî raksı'z-zikr*, s. 7a.

[337] Saçaklızâde, *Risâle fî şarhi kavli'l-Birgivî "varligi kendindendir gayrinden değil..."*, Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, Nu. 109, 8a.

[338] Saçaklızâde, *Risâle fî şarhi kavli'l-Birgivî*,8b.

olarak kaleme aldığı eserlerinde aktarımda bulunduğu veya istidlal için müracaat ettiği âlimler ve eserlerinin incelenmesidir. Müracaat sıklığı dikkate alınarak sıralanacak olursa Saçaklızâde'nin ençok müracaat ettiği kaynaklar: Îcî'ye ait *Mevâkıf,* Cürcânî'ye ait *Şerhu'l-Mevâkıf,* Ali el-Karî'ye (ö. 1014/1605) ait *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* Teftâzânî ye ait *Şerhu'l-ʿÂkâ'id* adlı eseri, Beyzâvî'ye ait *Tavâliʿu'l-envâr* ve *Envâru't-tenzîl,* Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) ait *Mefâtihu'l-gayb* Zemahşeî'ye (ö. 538/1144) ait *el-Keşşâf*'tır. Öte yandan bunlar dışında Gazzalî (ö. 505/1111), İbn Teymiyye ve Birgivî gibi çeşitli vesilelerle Kadızâdelilerîn fikirlerinin kaynağı olduğu iddia edilen bilginlerin de eserlerine zaman zaman müracaat etmiştir. Görüleceği üzere Saçaklızâde ile Kadızâdeliler arasında Saçaklızâde'nin müracaat ettiği kaynaklar açısından yoğun bir bağlantı mevcut değildir.

Son bir mukayese örneği Saçaklızâde'nin *Risâletü't-tenzîhât* adlı eseri olabilir. Saçaklızâde bu eserin önemli bir kısmında yoğun olarak Hanefî fıkıh ve fetva kaynaklarında geçen elfâz-ı küfürü işlemiştir. Bu çalışmanın üçüncü bölümünde şekil ve içerik açısından tahlil edilen *Risâletü't-tenzîhât*'ta Saçaklızâde'nin meselelere Ehl-i sünnet'in kelâm yöntemiyle yaklaştığı söylenebilir. Ancak Kadızâdeliler'in meselelere, derinlikten yoksun, sathi, çekişmeci ve toptancı bir zihin yapısıyla yaklaştıklarına yukarıda değinilmişti.

İKİNCİ BÖLÜM

SAÇAKLIZÂDE'NİN İLÂHİYAT KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Saçaklızâde'nin akâid ve kelâm ilmine dair bir kısmı bir varaklık bir kısmı da yüz varağı aşan yirmiyi aşkın eseri elimize ulaşmıştır. Yazarın ilâhiyata dair görüşlerinin temel kaynağı, başta Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâliʿu'l-envâr'ını* esas alıp yazdığı ve müstakil bir kelâm eseri olma niteliği taşıyan *Neşrü't-Tavâliʿ* adlı eseridir.[339] Saçaklızâde, bu eserde *Tavâliʿ*'in sistematiğini korumuş, öte yandan kendi görüşlerini adı anılan eserde sunmuştur. Buna ek olarak 'Îcî (ö. 756/1355) ve Cürcânî (ö. 816/1413) gibi diğer bazı kelâmcıların görüşlerini de -özellikle *Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*' merkezli olarak- harmanlamış ve yeni bir eser inşa etmiştir. Diğer bir kaynak da -bu araştırmada tahkiki yapılan- tüm konuları ilâhiyat alanında tartışmalı olan konulara tahsis edilmiş olan, yazarın ***Risâletü't-tenzîhât*** adlı eseri ve bu eserin hâşiyesidir. Ayrıca yazarın kendi ifadesi ile ***Risâletü't-tenzîhât***'ın devamı kabul edilebilecek olan yaklaşık otuz varaklık ***Risâletü'l-gayb*** adlı eserde ve ***Risâletü'l-gayb***'ın şerhinde de sıfatullah ile ilgili muhtelif görüşler mevcuttur. Saçaklızâde tenzîh konusunda ***Risâletü't-tenzîhât*** ve ***Risâletü'l-gayb*** adlı iki eser dışında ***Risâletü't-tenzihiyye ʿani'l-mekân*** isimli yaklaşık on varaklık bir risâle ve her biri birkaç varaktan oluşan birkaç risâle daha telif etmiştir. Anılan bu eserler de Saçaklızâde'nin kelâmî görüşlerinin elde edilmesine katkı sağlayacak eserlerdir. Saçaklızâde'nin Teftâzânî'ye ait *Şerhu'l-ʿAkâid*'i üzerine yazılan hâşiyelerden biri olan *Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî ʿalâ Şerhi'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye* adlı eseri de diğer bir kaynaktır. Ancak bu eser hâşiye üzerine hâşiye olduğu için konu bütünlüğü ve akıcılığı zayıftır. Ayrıca eserde konu içerikleri çoğu zaman lafzî tartışmaların gölgesinde kalmıştır. Dolayısıyla anılan eser, bu araştırmada daha az kullanılmıştır.

---

[339] Saçaklızâde Allah Teâlâ'nın sıfatlarıyla ilgili görüşlerini en olgun haliyle *Neşrü't-Tavâliʿ*'de kaleme almıştır. Saçaklızâde bu eseri, öğrencilerin medreselerde okuyabileceği bir kelâm eseri oluşturmak amacıyla kaleme almıştır. Saçaklızâde'nin *Neşrü't-Tavâliʿ*'nin önsözünde yazdığına göre *Şerhu'l-Mevâkıf*, medreselerde okutulmak için çok uzundur. *Tavâliʿu'l-envâr* ise çok özettir (Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ* s. 32-33). *Neşrü't-Tavâliʿ*'de yazar konuların nasslardan dayanaklarını asgari düzeye indirmiş, detay tartışmaları terkederek doğrudan konuların tartışmalı yönlerini ele alarak akıcı bir kelâm metni vücuda getirmiştir. Beyzâvî'nin *Tavâliʿu'l-envâr*'ı *Neşrü't-Tavâliʿ*'nin ana iskeletini oluştursa da *Neşrü't-Tavâliʿ* şerh tarzında yazılmış bir eser değildir. Eserde kelâmi konular mezheplerin farklı görüşleri ile sıralanarak kısaca özetlendikten sonra genel olarak Ehl-i sünnet'in görüşleri; özelde ise Eşʿarîliğin görüşleri savunulmuştur. Ancak Saçaklızâde Eşʿarîler ile Mâtürîdîler arasında tartışmalı konularda açıkça Mâtürîdilerden yana görüş bildirmiş ve bu görüşlerin savunmasını yapmıştır.

Saçaklızâde'nin anılan eserleri dışında diğer bazı akâid-kelâm, felsefe, fıkıh ve tefsir sahasındaki eserlerinde ilâhiyata dair görüşleri mevcuttur. Araştırmanın kaynakları arasında Saçaklızâde'ye ait diğer bazı eserler şunlardır:

1. *Reddü'l-Celâl,*
2. *Risâletü'l- iradeti'l-cüz'iyye,*
3. *Risâletü'l-ferâh ve's-sürûr fî vâlideyi'r-rasûl,*
4. *Risâletü'l-îmkân,*
3. *Risâle fî isbat-i ʿazâbi'l-kabr,*
5. *Risâle fî şarhi kavli'l-Birgivî "varliği kendindendir..."*,
6. *Risâle fî tab'i'l-Beyzâvî* (*Desîsâtü'l-Beyzâvî*),
7. *Risâle fî tahkîki'l îmâni ve'l-küfr,*
8. *Risâle fî tecdidi'l-îmân,*
9. *Risâle fî'z-zülmi ve'l ʿadalet* (*Risâletü'l-ʿAdliyye*),
10. *Risâle fî vücûdihî Teʿalâ ve kıyâmihî bizâtihî*
11. *Tertîbu'l-ʿulûm.*

Saçaklızâde'nin kelâm ilmi sahasındaki görüşlerini *Tertîbu'l-ʿulûm'*daki kelâm karşıtı görüşlerini dikkate alarak mütalaa etmek gerekir. Mamafih genel olarak Saçaklızâde tarafından kelâm ilmi sahasında üretilen bu düşüncelere "Saçaklızâde'nin görüşleri/fikirleri" yerine "Saçaklızâde tarafından üretilen görüşler/fikirler" diye isimlendirip kullanmak daha isabetli olacaktır. Saçaklızâde son tahlilde *Tertîbu'l-ʿulûm'*da kelam ilmiyle alakalı olarak önceden yazdığı *Neştrü't-Tavâliʿ*, adlı eserini imkân bulsa toplatıp yakmak istediğini ifade etmesi bu temkinli tutumu zorunlu kılmaktadır.

A. ALLAH TEÂLÂ'NIN ZÂTI

1. Allah Teâlâ'nın Zâtını Bilmenin (Mârifet) İmkânı

Saçaklızâde, Beyzâvî'nin *Tavâliʿ*'deki görüşünü aktararak, kelâmcılarla İslam filozofları arasındaki "Allah Teâlâ'nın zâtının bilinmesi" konusundaki tartışmada kelâmcıların yanında kalmış ve Allah Teâlâ'nın zâtının bilinebileceğini savunanlardan

olmuştur. Yazar *Neşrü't-Tavâliʿ*'de önce İslam filozoflarının görüşlerine yer vermiş, sonra kelâmcıların bu gruba verdiği yanıtları aktarmıştır.[340]

İslam filozofları ve Gazzâlî'ye göre insanın kabiliyetleri Allah Teâlâ'nın zâtını ve mahiyetini (künhünü) bilebilecek yeterlilikte değildir. Onlara göre Allah Teâlâ'nın zâtı ne zarûrî-bedîhî bilgiyle ne de nazarî bilgiyle bilinebilir. Birinci durumun gerekçesi Allah Teâlâ'nın zâtı'nın bedîhî bilgi ile zihinde tasarlanamayacağı fikridir. Yani insan bir düşünce eylemi gerçekleştirmeden bir tanrı tasavvuruna sahip olamaz. Nitekim bu konuda ittifak vardır. İkinciye gelince; düşünerek elde edilen bilgiye "hadd" ve "resm" gibi türleri olan tanımlarla ulaşılmaktadır.[341] Allah Teâlâ'nın zâtı sınırlamayı kabul etmediği için hadd ile tanımlanamaz. Resm'le yapılan tanım da gerçeği ifade etmemektedir.[342]

Kelâmcılar filozofların bu görüşlerini kabul etmeyip delillerine iki şekilde cevap vermişlerdir. Birincisi, Allah Teâlâ'nın zâtının bedîhî ve nazârî bilgi ile bilinemeyeceği iddiasının kesin olamayacağıdır. Çünkü ilham, kötü niteliklerden nefsin arındırılması ve temizlenmesi yoluyla Allah Teâlâ'nın zâtının bilinmesi mümkündür. İkincisi ise muhatabı bağlayan bir karşı cevaptır (ilzâmî muʿaraza); o da felsefecilere göre Allah Teâlâ'nın hakikati "salt varlık" (el-vucûdu'l-mücerred) olmasıdır. Bu durumu filozoflar bedîhî bilgi ile bilmektedirler. Saçaklızâde Beyzâvî'nin de savunduğu bu son itirazın doğru olmadığını, nitekim filozoflara göre Allah Teâlâ'nın hakikatinin "kendi varlığı" (vücudu hâs) olduğunu aktarmaktadır.[343] Ayrıca filozoflarca "varlık" diye bilinen şeyin kendi varlığında sonradan ortaya çıkan "mutlak varlık" (el-vucûdu'l-mutlak) oluğunu dolayısıyla sonradan ortaya çıkanı (mutlak varlığı) bilmenin bu varlığın ortaya çıktığı kaynağı (el-maʿrûz=kendi varlığı) bilme anlamında olmadığını

---

[340] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 364.

[341] Bu tanım türleri "hadd" ve "resm"dir. Hadd, varlığın ana bileşeni olan cins ve bir alt dalı olan fasılla yapılan tanım türüdür ve daha kesin bilgi verir. "İnsan düşünen canlıdır" örneğinde "canlı" insanın yakın cinsi, "düşünen" yakın faslıdır. Haddi tam ve haddi nakıs diye iki türü vardır. Resm ise varlığın yakın cinsi ve özelliği (hassa) ile yapılan tanımdır. Hadd türü tanıma göre daha zayıf bilgi verir. "İnsan gülen canlıdır" örneğinde "canlı" yakın cins, "gülen" ise hassadır. Resm türü tanımın resmi tam ve resmi nakıs diye bilinen iki türü vardır (Ömer Türker, "Tarif", *DİA*, 2011, XL/28; Saçaklıâde, *Neşrü't-tavâliʿ* s.50-51; 364-365).

[342] Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr min Metâliʿi-enzâr*, metin ve çeviri, çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, s.169; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 364-365.

Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'den (ö. 749/1349)[344] aktararak tashihte bulunmaktadır.[345]

2. Allah Teâlâ'nın Varlığının Delilleri

Saçaklızâde *Neşrü't-Tavâli'*'de önce kelâmcıların delillerini üç temel başlıkta sunduktan sonra İslam filozoflarının delillendirmelerini işlemiştir. Allah Teâlâ'nın varlığının ispatı için pek çok yol olduğunu söyleyen yazar, Beyzâvî'nin *Tavâli'*'ine kıyasla daha geniş bir şekilde Allah'ın varlığının delillerini işlemiştir.[346]

Saçaklızâde kelâmcıların kullandığı ve dolayısıyla kendisinin tercih ettiği isbât-ı vâcib delillerini *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan da alıntılar yaparak şöyle işlemektedir: "Evrende ne varsa ya cevherdir ya da arazdır. Her iki kavram hudûs delilinde ve imkân delilinde Allah Teâlâ'nın varlığına delil olarak kullanılmaktadır."[347] Müellif bu delillendirmeyi dört başlıkta işlemektedir:

a. Cevherin sonradan yaratılmış olması (hudûsü) ile delil getirmek: Yazar, *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan alıntı yaparak Hz. İbrahim'in Allah Teâlâ'ya iman etme serüveninde gök cisimlerinin tanrı olamama gerekçelerini cevherin hudûsuna ve imkânına delil olarak sunmuştur. Güneşin ve gök cisimlerinin bir yerden bir yere hareketlerini ve üzerlerinin nesnel varlıklarla örtülmesini (gece görünmemelerini), onların sonradan var olmuş (hâdis) ve varlığı yokluğuna denk (mümkün) varlıklar olmalarına, dolayısıyla hammaddelerini oluşturan cevherlerin de hudûsuna ve imkânına kanıt olarak sunmuştur.[348]

Saçaklızâde ayrıca şu değerlendirmeyi eklemiştir:

---

343 Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli'*, s. 365.

344 Saçaklızâde'nin *Neşrü't-Tavâli'*'de çokça nakil yaptığı yazar Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi 749/1349 vefatlı Ebüssenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-İsfahânîdir. Necmeddin Nesefî'ye ait *'Akaidü'n-Nesefî*'nin şerhi üzerine yazdığı *Şerhu'l-'Aka'id* ve Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr* adlı kitabının üzerine şerh olarak yazdığı *Metâli'u'l-enzâr* meşhurdur. Bu şerh *Tavâli'u'l-*envâr'ın şerhleri arasında en meşhurudur. Ayrıca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur (Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli'*, s. 73; Ferhat Koca, "İsfahanî", *DİA*, 2000, XXII/510-511).

345 Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli'*, s. 73.

346 Beyzâvî sadece hudûs ve imkân delilini yarım sayfalık bir bilgi ile işlemiştir (Beyzâvî, *Tavâli'*, s.166).

347 Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli'*, s. 360.

348 Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli'*, s. 360; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/4.

“Belki de Hz. İbrahim’in yönteminin delil olması; onun yıldızlar, ay ve güneşin sonradan var olduğunu ve varlığı zorunlu bir var ediciye muhtaç olduklarını kavramasından sonra söz konusu olmuştur. Nitekim Hz. İbrahim (bu araştırmalardan sonra): ‘*Ben hanîf olarak, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim*’[349] demiştir.”[350]

Saçaklızâde bu delilin yani cevherlerin sonradan var olmaları ile Allah Teâlâ’nın varlığının kanıtlanmasını önermelerle şöyle sunmaktadır:

“Cevherlerden oluşan âlem sonradan var olmuştur.

Her sonradan var olanın mutlaka bir var edicisi vardır.

Bu var edicinin ya varlığı (zâtı) kendinden zorunlu bir varlık olması veya devir ve teselsülün imkânsızlığı sebebiyle, varlığı kendinden zorunlu olan bir varlıkta son bulması gerekmektedir.”[351]

b. Cevherin mümkün varlık oluşu ile delil getirmek: Saçaklızâde’ye göre cevherlerden oluşan âlem mümkündür. Aksi halde bazen var olup bazen yok olmazdı. Çünkü eğer o mümkün olmasaydı, ya varlığı kendinden zorunlu bir varlık olacaktı ki o varlık da sürekli olarak vardır ya da varlığı kendinden imkânsız olan (mümteniʿan li zâtihi) bir varlık olacaktı ki bu varlık da sürekli olarak yoktur. Her mümkünün mutlaka bir sebebi vardır. Bu sebep ya varlığı kendinden zorunlu bir varlık olması veya devir ve teselsülün imkânsızlığı sebebiyle, varlığı kendinden zorunlu olan bir varlıkta son bulması gerekmektedir.[352]

c. Arazların sonradan yaratılmış olması (hudûsu) ile delil getirmek:

Saçaklızâde arazları ikiye ayırıp şu şekilde istidlalde bulunmaktadır:

i. Nefiste tanık olunan arazlar: Anne karnındaki zigotun çeşitli aşamalardan geçerek ete kemiğe dönüşmesi örneğinde olduğu gibi gözlemlenen arazlardır. Çünkü zigotta aniden meydana gelen bu durumlar mutlaka hikmetli bir yaratıcıya ihtiyaç duyarlar. Zigotun bu evrelerle sonradan var olması, apriori olarak bilinebilen imkânsız (muhal) bir fail tarafından veya bilinçsiz bir etkenden (müessir) istemsiz olarak var

---

[349] el-Enʿâm 6/79.
[350] Saçaklızâde, Neşrü’t-Tavâliʿ, s. 361.
[351] Saçaklızâde, *Neşrü’t-Tavâliʿ*, s. 361.
[352] Saçaklızâde, *Neşrü’t-Tavâliʿ*, s. 361.

edilmiş (sudûr) değillerdir. Çünkü bunlar içlerine yerleştirilen hikmetleri akılların algıda aciz kaldıkları eylemlerdir.

ii. Dış dünyada tanık olunan arazlar: Gezegenler, yıldızlar, elementler, hayvanlar, bitkiler ve madenlerde gözlemlenen arazlar gibi.[353]

d. Arazların yerlerinin sonradan var olması ile delil getirmek: Yazar, tüm cisimlerin benzer olduğunu ifade etmiştir. Ona göre aynı türden cevherlerden oluşmaları itibariyle özleri-hammaddeleri (hakikatleri) aynıdır. Her cisimde, diğer cisimlerde de bulunan nitelikler bulunabilir. Ancak her cismin kendisinde bulunan öz niteliklerle donanmasında bu belirlemeleri yapabilecek varlığı zorunlu olarak kendinden olan veya varlığı zorunlu olarak kendinden olana dayanan bir belirleyiciye (muhassısa) ihtiyaç vardır. Nitekim Hz. Musa: "*Rabbimiz, her şeye hilkatini (yaratılış özelliklerini) veren, sonra onlara yol gösterendir*"[354] sözü ile bu yöntemle Allah Teâlâ'nın varlığına delil getirmiştir. Saçaklızâde ayrıca Hz. İbrahim'in Nemrut'la tartışırken söylediği: "*Öyleyse muhakkak ki Allah, Güneş'i doğudan getiriyor, haydi sen de onu batıdan getir.*" sözünün de bu türden bir delil olabileceğini söylemektedir.[355]

Saçaklızâde İslam filozoflarının Allah Teâlâ'nın zâtını ispat etmek için kullandıkları delilleri, kelâmcıların delilleri ile karşılaştırarak yeni ve yararlı bir bilginin bulunmadığını ifade etmiştir.[356]

e. Devir ve Teselsül İmkânsızlığı

Devir ve teselsülün imkânsızlığı, varlığı kendinden zorunlu varlık olan Allah Teâlâ'nın varlığının kanıtlanması için kelâmcılar ve İslam filozoflarının kullandığı ona yakın aklî delillerden iki tanesidir. Saçaklızâde, yukarıdaki delliler yanında hudûs ve imkân delilinin geçerliliğini ortaya koymak için kullanılan devir ve teselsülün imkânsızlığı konusunu da ele almıştır.

Dönmek anlamındaki "dvr" kökünden türeyen "devir" kavramı bir sonucun dairevi bir döngüyle aynı zamanda kendi sebebi olması anlamına gelmektedir. (A)'nın

---

[353] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 362.
[354] Tâhâ, 20/50.
[355] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 362.
[356] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 363.

(B)’ye sebep olması; aynı zamanda (B)’nin de (A)’nın sebebi olması buna örnek gösterilebilir.[357] Kelâm ilminde evrendeki varlıkların var olma sebeplerinin (illet), döngüsel olarak aynı zamanda kendi sonuçları (maʿlûl) olamayacağı, bunun aklen imkânsız olduğu, dolayısıyla bu kör döngünün mutlaka kendisinde sona ereceği bir var ediciye yani Allah Teâlâ’ya ihtiyaç duyulacağı önermeleri ile ifade edilen delildir. Zincir anlamındaki “silsile” kelimesinden türetilen teselsül ise varlıkların doğrusal bir şekilde birbirleriyle sebep sonuç bağıyla bağlanarak sonsuza kadar devam etmesi anlamında kullanılan bir kavramdır. (A)’nın sebebinin (B), (B)’nin sebebinin (C), (C)’nin sebebinin (D), vb. şekilde sonsuza uzanan bir var olma ilintisinin kabul edilmesi buna örnektir. Kelâmcılar evrenin başlangıç yönünde böylesi bir zincirle sonsuza kadar uzamasını akıldışı kabul ederler. Bu nedensellik mutlaka bir yerde varlığı başka bir nedene bağlı olmayan, iradeli bir yaratıcıda sona ermektedir. Bu yaratıcı güç de Allah Teâlâ’dır.[358]

Saçaklızâde konuyu *Neşrü’t-Tavâliʿ*’de işlemektedir. Beyzâvî sadece devir ve teselsülün imkânsızlığını işlerken[359] Saçaklızâde bu konuların yanında teselsülün geçersizliğinin ispatlanması için kullanılan “burhân-ı tatbik”, “burhân-ı tezâyüf”ün de[360] dâhil olduğu üç yöntemi aktarır ve değerlendirmelerini yapar.

Müellif, burhan-ı tatbikiyi açıkladıktan sonra değerlendirmesinde bu delilin dış dünyadaki nesnelere uygulandığında kelâmcıların iddia ettiği gibi teselsülün imkânsızlığının ispatı için kesin bir delil olduğunu ancak delilin aklî varlıklara

---

[357] Saçaklızâde devrin iki türünü tanıtmaktadır: Birincisi, iki şey birbirinin hem sebebi (illet) hem de sonucu ise (malûl) bu türe “**devr-i musarrah**” denir. A, B’nin sebebi; B’de A’nın sebebi ise dolayısıyla ikisi de birbirlerinin sonucu olması örneğinde olduğu gibi. İkincisi, Bir halka halinde ikiden çok varlığın bir sebep-sonuç bağlantısı içinde olmalarıdır. A’nın B’de; B’nin C’de; C’nin D’de; D’nin ise tekrar A’da son bulması, yani D’nin dairenin sonunda A’nın sebebi olması örneğinde olduğu gibi. Bu türe “**devr-i muzmar**” denir. Yazar her iki türün de evrenin tanrı dışında bir etkenle var olabileceği iddiası için geçersiz modeller olduğunu ifade etmiştir (Saçaklızâde, *Neşrü’t-Tavâliʿ*, s. 363).

[358] Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbu’t-Taʿrîfât,* “ed-Devr”, yyk., ts,. s. 105; “et-Teselsül” s. 57; Beyzâvî, *Tavâliʿ*, s.165-166; Saçaklızâde, *Neşrü’t-Tavâliʿ*, s.353; Osman Demir, “Teselsül”, *DİA*, 2011, XL/536-538; Yusuf Şevki Yavuz, “Burhân”, *DİA*, 1996, VI/429-430.

[359] Beyzâvî, Tavâliʿ, s.165-166

[360] Yavuz, “Burhân”, VI/429-430.

uygulanmasında -örneğin sayılar ve matematiksel formüllere- teselsülü geçersiz kılmasının mümkün olmadığını iddia etmiştir.[361]

B. ALLAH TEÂLÂ'NIN İSİMLERİ

1. İsim ile Müsemma

Saçaklızâde *Neşrü't-Tavâliʿ*'de Cürcânî'ye (ö. 816/1413) ait *Şerhu'l-Makâsıd* ve Teftâzânî'ye ait (ö. 792/1390) *et-Telvîh ʿale't-Tenkîh'ten*; nakillerle isim ile müsemmanın tanımı ve konu ile ilgili genel birtakım açıklamalar yaptıktan sonra cins isimle özel ismi tanıtmıştır. Ardından bir ana başlık altında (Maksad) çoğunlukla *Şerhu'l-Makâsıd, Şerhu'l-Mevâkıf'* gibi eserlerden ve Râzî, Beyzâvî ve Cürcânî gibi bilginlerden konu ile ilgili aktarımlar yaparak ve kendi değerlendirmelerini de ekleyerek konuyu işlemiştir. Yazarın görüşleri muhtemelen konuyla ilgili Mâtürîdî ve Mâtürîdîlerin belirgin farklı görüşleri olmaması sebebiyle[362] de Eşʿarilik ekseninde olmuştur. Saçaklızâde'nin öğretilerini savunduğu Ehl-i Sünnet'in konuyla ilgili görüşlerini sunarken dikkat çeken değerlendirmeleri olmuştur:

> "İsim, gösterdiği varlıkla (medlûlüyle) uyumlu olmalıdır. Müsemma ile ismin ilk konulduğu lafzî anlam kastediliyorsa (mâ vuziʿa leh) isimle medlûlü aynı şeydir. Yani isimle müsemma aynı şeydir. Bu durum 'Allah' lafzı için veya 'Zeyd' lafzı için aynı olduğu gibi 'ʿâlim' lafzı gibi küllî lafızlar içinde aynıdır. Yani kendisinde ilim niteliği olan herkes için geçerlidir."[363]

Saçaklızâde'ye göre müsemma ile dış dünyada var olan varlık kastediliyorsa isimle müsemma arasında bir ayniyetten söz edilemez. Çünkü özel ismin gösterdiği varlık (ismin medlûlü) bizzat dış dünyada var olan varlıktır. "ʿÂlim" gibi sıfatların isimlerinde ise durum karışıktır. Çünkü sıfat isimlerin medlûlü, kendisinde bu nitelik olan herhangi bir varlık olabilir. Dolayısıyla da bu anlam, dış dünyada varlığı olan, ilimle muttasıf bir birey aynı şey değillerdir.[364]

---

[361] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 355.
[362] İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, (Ocak-Haziran 1998), S. 1, c. III, s. 110-111.
[363] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 468-469.
[364] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 469.

Saçaklızâde benzer tahlili Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) besmelenin tefsirindeki açıklamaları için de yapar[365] ve isimden lafız kastediliyorsa isimle ismin işaret ettiği varlık arasında bir ayniyetin olamayacağını söyler.[366] el-Aʿlâ sûresinin ilk ayetinde geçen "*Rabbinin ismini tespih et*" meâlindeki ifadesi ile ilgili olarak Beyzâvî'nin burada ismin müsemmadan ayrı olduğu görüşünü aktarır ve bir özetleme yapar. İsimle, ya söz ya da kişi (zât) veyahut sıfat kastedileceğini vurgular. Sıfat, kastettiği (kişiyi) tümüyle kuşatmaz. Özel isimlerse sadece kişiler için kullanılır.

Yazara göre isim-müsemma tartışmasını en önemli kısmı, ismin kendisinin müsemmanın mahiyeti ile aynı olup olmadığıdır. Yoksa lafız olarak ismin harflerden oluşmuş bir sözcük, müsemmanın ise bu harflerden ayrı bir şey olduğunu, *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan[367] da aktarımlar yaparak ayrıca ifade eder.[368] Kişi ismin medlûlünün mahiyet itibariyle zât olduğunu söylerse o zaman isimle müsemma aynı şey olur. Bu durum özel isimlerde açıktır. Ancak "ʿâlim" gibi nitelik bildiren isimlerde (sıfatlarda) durum karışıktır. Sıfatlarda asıl hedef zâtla beraber bir niteliğe işaret etmektir. Eğer nitelik dışarıda bırakılacak olursa sözün amacı gerçekleşmemiş olur. Bu konuda asıl tartışılan husus, "Allah Teâlâ'nın ismidir" denirse, anılan karışıklık yine devam edecektir. Çünkü Allah'ın bazı isimleri -"Allah" sözcüğü gibi- özel isimdir; bazıları da -"ʿÂlim" sözcüğü gibi- sıfattır.[369]

Tüm bu açıklamalarından yazarın konu hakkında açık tercihlere sahip olduğunu söylemek güçtür. Buna rağmen Saçaklızâde'ye ait şu ifadeler onun isim ve müsemma ile ilgili düşüncelerini yansıtır durumdadır: "Ben derim ki bu konuda meşhur kitapların yolundan gidenin ancak şaşkınlığı artar. Bu tür ihtimallerle karşılaşıldığında uygun olan, amaca en yakın olanı tercih etmektir."[370]

---

[365] Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-ʿÂrâbî, Beyrut, ts., I/25-26.
[366] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 469.
[367] Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* s.VIII/229-230.
[368] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 473.
[369] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 473.
[370] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 474.

2. İsmin Kısımları

Saçaklızâde konuyu *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan şu aktarımla açıklamaya başlamıştır: "Varlıklara verilen isimler, ya kendi öz varlığına (zât) ya da bu özün bir parçasına veyahut özün dışında harici bir niteliğine ya da ondan çıkan bir eyleme dayalı olarak verilmektedir."[371] Ardından isimlerin verilmesi muhtemelen türetme yoluyla olduğunu, türetmenin ise bir ekle beraber 'varlığın kendisi' (zât) olduğunu, dolayısıyla bir varlıkla, onun isminin aynı şey olduğu düşünülemiyeceğini, muhtemelen 'isim verme'nin bir benzerlik sebebiyle olduğunu ve bunun amacının da 'ismin işaret ettiği şeyin' (medlûl) belli bir varlık olması olduğunu ifade etmiştir.[372]

Saçaklızâde, konunuyu izah ederken Allah Teâlâ'nın sıfatları ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır:

> "Bir şeyin öz varlığına dayalı olarak isimlendirmeye örnek 'Allah' lafzıdır. Bu isim, anlamına bakılmaksızın Allah Teâlâ'nın zâtı için verilmiş özel bir isimdir. Bir özün (zât) bir parçasına dayalı olarak isimlendirmeye örnek, insan için kullanıldığında ki 'cisim' sözcüğüdür. Harici bir niteliğe dayalı olarak isim verme ise üç çeşittir: 1.'Bilgin' sözcüğünde olduğu gibi kendisinde bulunan gerçek bir nitelik sebebiyle; 2.'yüksek' sözcüğünde olduğu gibi ek bir nitelik sebebiyle; 3. 'kuddûs' sözcüğünde olduğu gibi dışlayıcı (selbî) bir nitelik sebebiyle yapılan isimlendirmedir. Bir varlığın yaptığı eyleme dayalı olarak isimlendirmeye örnek de 'yaratıcı' sözcüğüdür."[373]

Saçaklızâde konunun devamında başka bir yerde Allah Teâlâ'nın isimlerinin tespit ve taksiminin güçlüğünü şöyle ifade etmiştir:

> "Bu sayılanlar ismin temel kısımlarıdır. Bunlardan hangisi Allah Teâlâ hakkında kullanılabilir? İsmin, bir varlığın kendisinden alınması, Allah Teâlâ'nın zâtının aklen kavranabilmesinin mümkün olduğunu ifade etmenin bir parçasıdır. Allah Teâlâ'nın zâtının akılla kavranacağı görüşünde olan, O'nun kendi özel hakikati hizasında bir ismin varlığına da olanak tanımış olur. Allah Teâlâ'nın zâtının akılla kavranamayacağı görüşünde olan ise Allah'ın zâtından türetilmiş bir isme de olanak tanımamış olur. Çünkü isim verme akılla kavramanın bir parçasıdır."[374]

---

[371] Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* s.VIII/231.
[372] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 475-476.
[373] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 475-476.
[374] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 475-476.

Bu açıklamalar sonucunda Saçaklızâde'ye göre Allah Teâlâ'nın isminin türetilmiş olduğunu ve özel isim olmadığını söylemek gerekir. Saçaklızâde bu görüşüne Cürcânî'nin katılmadığını şöyle ifade etmiştir:

> "*Mevâkıf*'in şârihi, tartışmanın Allah Teâlâ'nın zâtının künhünün, akılla kavranması hakkında olması ve bir varlığın kendisine isim vermenin onun kendi zâtının aslını bilmeye bağlı olmaması gerekçesi ile itiraz etmiştir. Çünkü özel bir varlık herhangi bir şekilde bilinebilir ve bu özel varlığa (zâta) isim verilebilir. Bu yöntem, ismin mefhumunu dikkate almaksızın isim vermede doğrulanmıştır. 'Allah' sözcüğü Allah Teâlâ'nın zâtı için, anlamına bakılmaksızın verilmiş (mevzûʿ) özel bir isimdir. Bu yol, yani bazı türleriyle Allah Teâlâ'nın zâtının akılla kavranabileceği doğrulanmıştır. Bu türler de O'nun ilim, irade ve kudret gibi sıfatlarıdır…"[375]

Saçaklızâde konunun devamında Teftâzânî'den nakille bu isimlendirmeyi Allah Teâlâ'nın yapmasının caiz olduğunu söylemektedir.[376]

3. Allah'ın İsimlerinin Tevkîfî olması

Saçaklızâde'ye göre Allah Teâlâ'yı bir isimle isimlendirmek dinin iznine bağlıdır. Dinin izni, bu ismin Kitap veya sünnette kullanımının bulunması anlamındadır. Bunun nedeni bâtıl olan bir niteliğin çağrışımından sakınmak içindir. Dolayısıyla "bâtılı çağrıştırmada" aklın kavrayışı yeterli görülmemiştir. Aksine ihtiyaten dinin iznine bağlı kılınmıştır. Tartışma Allah'a nispet edilmesinde dinin izin verdiği veya vermediği isimler konusunda değildir.[377] Saçaklızâde konuyu işlerken Muʿtezile, Kerrâmiyye ve Eşʿarîler'in görüşlerini aktardıktan sonra tevkîfî olan isimlerin Allah Teâlâ'nın doksan

---

[375] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 475-476-477; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s.VIII/231-232.

[376] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 475-477; Mesud b. Ömer Saʿduddîn et-Teftâzânî, *Şehu'l-Makâsıd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci bs., Beyrut, 2011, III/259.

[377] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 478-479; krş. Mevlüt Özler, İlahi İsim ve Sıfatları Tespitte Yöntem, *Ekev akademi Dergisi*, (Kasım 1997), S.1, c. I, s. 70,72. Muʿtezile'de her iki görüş mevcut iken Ehl-i sünnet'in genel görüşü isim ve sıfatların tevkîfî oluşudur. Gazzâli ve Râzî Allah'ın isimlerinin tevkîfî olduğu konusunda icmanın var olduğu, sıfatları konusunda ise böyle bir icmanın bulunmadığından hareketle örneğin Gazzâlî Kur'an'da bulunmamasına rağmen kullanımı icma ile sabit olan 'el-Mevcûd", "el-Mürîd", "el-Mütekellim" gibi isimlerin Allah Teâlâ için kullanılabileceğini söylemektedir. İbn Hazm ise daha titiz davranarak anlamı uygun olsa da hem isim hem de sıfatlar konusunda istidlalin caiz olmadığını söylemektedir. Hatta o, Kur'an ve sünnette kullanılmamasını gerekçe göstererek Allah Teâlâ için "sıfat" tabirinin bile kullanılmasının yanlış olduğunu söylemiştir. Ebu'l Muʿîn Nesefî'ye göre ise bu hususta doğru olan, şeriatın bildirdiği ile yetinmek ve bundan ileriye gitmemektir. (Özler, *a.g.m.*, s. 72-75).

dokuz ismi olduğunu, bu isimlerin Buhârî ve Müslim'de sayı olarak var olduğunu ve bu isimlerin belirlenmesinin anılan iki eser dışındaki hadis kaynaklarında mevcut olduğunu bildirmiştir.[378] Saçaklızâde bu açıklamaları ile *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd*'daki bilgilerden farklı bir görüş beyan etmemiştir.[379]

4. Allah Teâlâ'nın Güzel İsimleri

Allah Teâlâ'nın isimlerinin kökeni ve her birinin anlamı ve değerlendirmesini yazar, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd*'daki bilgileri harmanlayarak aktarmıştır.[380] Anılan eserlerden farklı olarak bazı Sünnî hadis ve kelâm kaynaklardan nakiller yapmış veya bazı isimlerin açıklamalarında ek bazı bilgiler vermiş yahut bazı yorumlarda bulunmuştur.

Yazar, Allah'ın isimlerini, bu isimlerin Allah'ın sıfatları olması bakımından bazı niteliklerine göre bir tasnif gözeterek açıklamıştır. Bu nitelikler sıfatın hakiki, selbî, izâfî, fiilî, kelâmî olması gibi niteliklerdir. Aşağıda Saçaklızâde'nin Allah Teâlâ'nın isimleri hakkında verdiği ilave bilgilerden diğerlerine göre farklı veya önemli olduğu değerlendirilenler sıralanmıştır.

Allah: Saçaklızâde *Şerhu'l-Mevâkıf'*tan nakille 'Allah' isminin kökeni hakkında; "asla başkası için kullanılmayan, Allah Teâlâ'nın zâtına ait özel bir isim" olduğunu söylemektedir. Ayrıca Allah sözcüğünün kökenine dair diğer düşünceleri de 'kîl kavli' ile yani kısmen de olsa zayıf görüşler oldukları değerlendirmesi ile aktarmıştır. Allah sözcüğünün, Cürcânî'nin "başkasına ibadet ettiği zaman kulluk etti" anlamındaki "e-l-h" (أَلَهَ) kökünden türetildiği görüşünü aktarırken "başkasına ibadet etti" (taʿabbud) sözünün "başkasını kul e"dindi" anlamına geleceğini; dolayısıyla "e-l-

[378] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 478-479; Buhârî'de geçtiği söylenen hadisin metni şöyledir: Rasulullah (s.a.s) buyurdular: "*Allah'ın doksan dokuz ismi vardır -yüzden bir eksik-. Kim onları sayarsa cennete girer.*" Müslim'de ise hadis "*Allah tektir teki sever*" eki ile aktarılmıştır. Bu hadisler dışında Allah Teâlâ'nın isimlerini listeleyen herhangi bir hadis Buhârî veya Müslim'de mevcut değildir (bk. Buhârî, eş-Şurût, 18, (2736); et-Tevhîd, 12, (7392); Müslim, ez-Zikr ve'd-Duʿâ', 5, 6). Tirmizî ve İ. Mâce'de ise Sahihân'daki hadislere ek olarak, Allah'ın isimlerinin bulunduğu birbirinden kısmen farklı olan listeler mevcuttur (bk. Tirmizî, ed-Daʿavât, 82, (3507); İ. Mâce, ed-Duʿâ', 10, (3860)).

[379] Teftâzânî, *Şehu'l-Makâsıd*, III/252-262; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/234-240.

[380] Teftâzânî, *Şehu'l-Makâsıd*, III/256-258; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s.VIII/232-234; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 478-501. Sıfatların ele alınma sıralaması Saçaklızâde'nin *Neştrü't-Tavâliʿ*'deki tertibine uygun olarak yapılmıştır.

h" fiilinin "ilah edindi" (te'ellehe) anlamına geleceğini söyleyerek itirazi bir katkıda bulunmuştur.[381]

er-Rahmân ve er-Rahîm: Saçaklızâde; Beyzâvî ve Cürcânî'nin açıklamalarını aktardıktan sonra Beyzâvî'nin tefsirinde bu iki kavramın birbirinden farkları hakkında özet mahiyetinde bir ilavede bulunmuştur: "Muhtemelen 'Rahmân' büyük, yüce nimetleri veren; 'Rahîm' ise küçük nimetleri veren anlamındadır."[382]

el-Hâlik-el-Bâri': Beyzâvî Haşr sûresinin tefsirinde bu iki kavramın açıklamasını yaparken "el-Hâlik"in "varlığı hikmetine uygun tasarlayan (takdir eden) " anlamında; "el-Bâri'"in "varlığı düzensizlikten uzak bir şekilde var eden" anlamında olduğunu söylemiştir.[383] Bakara sûresinde geçen "el-Hâlik" isminin kökeni olan "h-l-k" fiiline "bir şeyi tasarlayıp imal etmek sûretiyle var etmektir ki bunun da aslı takdirdir"[384] şeklinde mana vermiştir. Saçaklızâde Haşr sûresinde iki ismin aynı yerde geçtiği ayette el-Bâri' ismi hakkında Beyzâvî'nin tekrara düşmemek gerekçesi ile böyle anlam verdiği, nitekim örfi anlamda el-Hâlik'in el-Bâri' ile aynı anlamda olduğu ve 'bu sebeple *Şerhu'l-Mavâkıf*'ta "var etmek sûretiyle (ihtiraʿ) belirleyen" anlamında iki kavramın da anlamlarının bir olduğu yazılıdır" izahında bulunmuştur.[385]

el-ʿAlîm: Kavram, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta "bilinebilecek her şeyi (maʿlûmât) bilen anlamında hakiki bir sıfat" olarak tanıtılırken; Saçaklızâde, "tüm varlıkları (el-eşya') bilen anlamında hakiki bir sıfat" olarak tanımlamıştır. Saçaklızâde aynı yerde Allah Teâlâ'nın hakiki sıfatlarının iki türlü olduğunu bildirmiştir: "Birincisi 'vucûd' ve 'hayat' gibi yalın olan, yani yaratılanlara uzamı (izâfe) olmayan, ikincisi 'ilim' ve 'kudret' gibi uzamı olan (zâtu izâfetin) sıfatlardır. ʿAlîm sıfatı ikinci tür, yani yaratılmışlarla uzamı/etkileşimi olan sıfatlardandır."[386]

el-ʿAliyy-el-Kebîr: "el-Mütekebbir" ile aynı anlamdadırlar. O da "kendisinde eksik herhangi bir niteliğin olmaması" anlamında selbî sıfatlardan olan "el-ʿAzîm" ismi

---

[381] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 483; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/234; krş. Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, 1989, II/471.

[382] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 484; Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru İhyâi't-Turâsi'i-lʿArabî vd., Beyrut, ts., I/27.

[383] Haşr 59/24; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 488; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, V/203.

[384] el-Bakara 2/21; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, I/54.

[385] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 488; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/236.

[386] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 490; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/237.

ile aynı anlamdadır. Bazı hadis kaynaklarında geçen “yaratılmışların niteliklerinden uzak olan” izahı da aynı anlama gelmektedir.[387]

el-Hakk: Saçaklızâde *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta aktarılan “adalet” anlamının isabetsiz olduğunu; kavramın “hakkı-gerçeği ortaya çıkaran” anlamında olduğunu söylemiştir. Ancak sözlüklerde “uyan, layık olan” anlamında da kullanıldığını ve bu anlamda alınırsa “ibadete en layık olan” anlamına geleceğini bildirmiştir.[388]

el-Hayy: “Bilinmesi ve takdir edilmesi doğru/gerçek olan” demektir. Allah Teâlâ hakkında doğru olan ne varsa Allah için zorunludur ve süreklidir.[389]

el-Vâcid: “Başkasına muhtaç olmayan, zengin” anlamında selbî sıfatlardan olan bir isimdir. Anlamının “bilen” (al-ʿÂlim) olduğunu söyleyen de vardır[390]. O halde “edreke” (ulaşmak, elde etmek) anlamındaki “v-c-d” kökeninden türemiş olması muhtemeldir. Neticede “hiçbir şeyi kaybetmeyen” anlamında olur. O da “kaybeden” sözcüğünün zıt anlamlısıdır.[391]

el-Ehad: Sözlükte “el-ehad” sözcüğünün “el-vâhid” ile aynı anlamda kullanıldığını,[392] “el-vâhid” sözcüğünün de “bölünemeyen, kendisinde bölünme tasavvur edilemeyen” anlamında olduğunu, dolayısıyla da “el-Vâhid” “bölünemeyen” anlamında olacağını söyleyen Saçaklızâde, iki ismin farkını Cürcânî’den nakille şöyle izah eder: “Bazen ‘el-Vâhid’ yerine ‘el-Ehad’ isminin kullanımı rivayet edilmiştir. Aralarındaki fark şudur: ‘Ehad’ sözcüğü kullanılarak ‘O’nun zâtı tektir’ yani zâtında bileşim yoktur denir. ‘Vâhid’ sözcüğü kullanılarak ‘Sıfatlarda tektir’ denir. Yani niteliklerinde ortağı yoktur denir.”[393]

es-Samed: “Kendisine ihtiyaç duyulan”, yani tüm ihtiyaçlarda kendisine dönülen demektir. Aynı zamanda “derecesi yüksek” veya “efendi” anlamında olduğu da söylenmiştir. Her üç anlamda da “izâfî” (yaratılan varlıklarla münasebeti bulunan) bir

---

[387] Saçaklızâde, *Neşrü’t-Tavâliʿ*, s. 492, 487; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII/236-237.

[388] Saçaklızâde, *Neşrü’t-Tavâliʿ*, s. 495; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII/238.

[389] Yazar Allah Teâlâ’nın bu isminde Beyzâvî’nin Âyetü’l-kürsî’deki (el-Bakara 2/255) görüşünü tercih etmiştir (Saçaklızâde, *Neşrü’t-Tavâliʿ*, s. 497; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, I/153).

[390] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII/239.

[391] Saçaklızâde, *Neşrü’t-Tavâliʿ*, s. 497; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII/239.

[392] Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yaʻkūb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, 8. bs., el-Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, ts., s.264.

[393] Saçaklızâde, *Neşrü’t-Tavâliʿ*, s. 497-498; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII/239.

sıfattır. Öte yandan "günahkârların eylemlerinden etkilenmeyen" (örneğin intikam almak gibi beşeri duygulara kapılmayan) anlamında "el-Halîm" manasında olduğu söylenmiştir. Bu durumda selbî bir sıfat olur.[394]

el-Hâdî: "Müminlerin kalbinde (hidayeti) yaratan" anlamında olduğunu ifade etmiştir.[395]

er-Reşîd: Âdil olandır. Ayrıca "iyiliklerin yoluna ulaştırandır" anlamının olduğu da söylendiğini aktarmıştır.[396]

C. ALLAH TEÂLÂ'NIN SIFATLARI

Saçaklızâde sıfatlara dair görüşlerini *Neşrü't-Tavâliʿ, Hâşiye ʿala Kul Ahmed ve'l-Hayâlî, Risâletü't-tenzîhât, Risâletü'l-gayb, Risâle fî şarhi kavli'l-Birgivî "varlığı kendindendir gayrinden değil..."* ve *Risâle fî vücûdihî Teâlâ ve kıyâmihi bizâtihî* adlı eserlerinde işlemiştir. *Risâle fî vücûdihî Teâlâ ve kıyâmihi bizâtihî* Allah Teâlâ'nın özellikle selbî/tenzîhî sıfatlarını ilmihal bilgisi mahiyetinde bir sayfada özetleyen bir mektuptur.[397]

Allah Teâlâ'nın sıfatları ile ilgili kelâm tarihinde çokça konu farklı açılardan İslâm mezhepleri arasında tartışılagelmiştir. Sıfatların tanımı ve mahiyeti, sıfatların hudûsü veya kıdemi, sıfatların zât ile olan ilişkisi, sıfatların taksimi ve adedi, sıfat-isim münasebeti ve sıfatların zamanla olan münasebeti bu tartışma alanlarının başlıcalarıdır. Bazı bilginler sıfatları hiç taksime tabi tutmazken bazıları ikili üçlü taksime tabi tutmuştur. Bir bilgine veya mezhebe göre bir sıfat hakiki bir sıfatken diğerine göre izâfî-itibâri, bir üçüncüsüne göre sıfat kategorisinde bile değerlendirmeye alınmamıştır.

Allah Teâlâ'nın sıfatları kadîmdir.[398] Sıfatları zâtî ve fiilî olarak ayırır.[399] Allah Teâlâ'nın hem meʿânî hem de manevî sıfatları vardır.[400]

---

[394] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 498; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/239.
[395] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 500.
[396] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 501.
[397] Bu eserler hakkında Saçaklızâde'nin akâid ve kelâm eserleri bölümünde teferruatlı bilgi verilmiştir.
[398] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 391; Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 30a,30b.
[399] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 30a,30b.
[400] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 31a.

1. Zât-Sıfat İlişkisi

Saçaklızâde Allah Teâlâ'nın sıfatlarının zâta ek/zâid anlamlar olduğunu kabul etmektedir. Konu ile ilgili tartışmaları ve tarafların görüşlerini *Neşrü't-Tavâli*ʿ'de aktarmıştır. Yazar, Muʿtezîle, Müslüman filozoflar ve Hıristiyanlar başta olmak üzere diğer görüş sahiplerinin konu ile ilgili fikirlerini aktarırken tercihini Eşʿarîler'in görüşleri doğrultusunda yapmıştır. Buna göre Allah'ın sıfatları zât'a zâid anlamlardır. Allah ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, iradesiyle mürîd, semʿ sıfatıyla semîʿ, basar sıfatıyla basîr ve hayat sıfatıyla hayydır. Sıfatla zât ayrı olmalıdır. Eğer aynı olsalardı ilim veya kudret sıfatı Allah Teâlâ'nın zâtının aynısı olacaktı. Bu ise imkânsız bir durumdur. Diğer sıfatlarda da durum aynıdır.

Saçaklızâde son tahlilde sıfatların zâta zâ'id anlamlar olup olmaması konusunu Devvanî'den yaptığı nakille farklı bir bakış açısı ile sonlandırır: "Devvânî'ye göre bu konu iki görüşten birinin tercih edilmesi halinde tekfirle neticelenebilecek dinin temel konularından biri değildir. Ayrıca konuyu akılla çözmek mümkün değildir. Ancak keşif yolu ile bir çözüme ulaşılabilir. Dolayısıyla iki görüşten birini tercih etmekte bir sakınca yoktur."[401]

Saçaklızâde bu tercihi ile özelde Eşʿarîler'in genelde Ehl-i sünnet'in konu ile ilgili düşüncesinin herkesi bağlayıcı zorunlu bir bilgi olmadığını söylemiş ayrıca tasavvufun keşif yöntemine de Devvânî'nin görüşleri doğrultusunda yer açmıştır.[402]

2. Allah Teâlâ'nın Sıfatlarının Taksimi[403]

Allah Teâlâ'nın sıfatlarının taksimi Saçaklızâde'nin görüşleri ve kelâm tarihinde genel kabule mazhar olan görüşler doğrultusunda düzenlenmiştir. Dolayısıyla sözgelimi Saçaklızâde "vucûd" sıfatını nefsi sıfat veya başka bir isimle tasnife tabi tutmadığı için sıfatların tasnifinde müstakil bir başlık altında işlememiştir.

---

401 Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli*ʿ, s. 393.

402 Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli*ʿ, s. 393.

403 Saçaklızâde'nin sistemi kendisi tarafından oluşturulmuş müstakil bir kelâm kitabı olmadığı için görüşleri dağınık haldeki eserlerinden derlenerek elde edilmiştir. Örneğin Saçaklızâde *Neşrü't-Tavâli*ʿ'de Beyzâvî'nin *Tavâliʿu'l-envâr*'daki konu tasnifini takip etmişken *Hâşiye ʿala Kul Ahmed ve'l-Hayâlî*'de Teftâzânî'nin tasnifine uyarak kelâm konularını ve Allah Teâlâ'nın sıfatlarını işlemiştir.

Saçaklızâde, sıfatları tasnifte Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) yaptığı tasnifi benimsemiştir. Ebû Hanîfe Allah Teâlâ'nın sıfatlarını ikiye ayırır: Zâtî ve fiilî sıfatlar.[404] Zâtî sıfatlar sırasıyla; hayât, kudret, ʿilm, kelâm, semʿ, basar ve iradedir. Fiilî sıfatlar ise tahlîk, terzîk, inşâ, ibdâʿ, sunʿ ve diğerleridir. Tüm bu sıfatlar hem ezelî hem de ebedîdir.[405]

Yukarıdaki genel kabülün yanında Saçaklızâde sıfatların tasnifinde tamamen Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi takip etmemiştir. *Neşrü't-Tavâliʿ*'de Beyzâvî'ye ait *Tavâliʿu'l-envâr*'ın ana konularına dokunmadan pek çok alt başlık eklediyse de Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunda anılan eserin tasnifine sadık kalmıştır. Beyzâvî'nin *Tavâliʿu'l-envâr*'daki tasnifi şöyledir: Sübûtî sıfatlar ve diğer sıfatlar. Sübûti sıfatlar;[406] kudret, hayat irade sıfatlarıdır. Diğer sıfatlar; semʿ ve basar, kelâm ve bekâdır.[407] İlave edilmesi gereken bir bilgi de Beyzâvî'nin ve dolayısıyla Saçaklızâde'nin "tenzîhî" veya "selbî" başlığıyla bir tasnif yapmamalarıdır. Ancak Allah Teâlâ'dan nefy edilecek hususlar hakkında her iki eserin "İlâhiyyât" ana başlığı altında "Tenzîhât" adında bir alt konu mevcuttur.[408] Saçaklızâde'nin Hanefî-Mâtürîdî çizgiye bağlı kalmadığının bir örneği de Mâtürîdîlerin Allah Teâlâ'nın zâtına ait, hakiki müstakil bir sıfat olarak kabul ettiği tekvîn sıfatını reddetmesidir.[409] Mamafih aşağıda sıfatların taksimi ile ilgili sunulan sübûtî, selbî, haberî ve fiʿîlî şeklindeki taksim, konunun kelâm kitaplarındaki genel

---

[404] Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*, (Ali el-Kârî'nin şerhiyle birlikte), 3.bs., Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, Beyrut, 2011, s. 33; Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 30a.

[405] Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 33-45. Saçaklızâde *Neşrü't-Tavâliʿ*'de Beyzâvî'nin tasnifini esas alır. Sıfatlarla ilgili **birinci fasılda** "Allah Teâlâ'nın Fiillerinin Bağlı Olduğu Sıfatlar" başlığı altında kudret ʿilm, hayât ve irade sıfatlarını; **ikinci fasılda** "Diğer Sıfatlar: Allah Teâlâ'nın Fiillerinin Bağlı Olmadığı Sıfatlar" başlığı altında semʿ ve basar, kelâm ve bekâ sıfatlarını; aynı faslın devamında ise "Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eşʿarî'nin İspatladığı Diğer Sıfatlar" alt başlığı (mebhas) altında haberî sıfatları; son alt başlıkta ise "tekvîn" sıfatını işlemiştir (Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, s. 181-200; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 387-416). *Tavâliʿu'l-envâr'* da olmamasına rağmen Saçaklızâde *Neşrü't-Tavâliʿ'* de "bekâ" sıfatından sonra bir alt başlık olarak "kıdem"sıfatını işlemiştir (Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 418).

[406] Beyzâvî sübûtî sıfatları "Allah Teâlâ'nın Fiillerinin Bağlı Olduğu Sıfatlar" ana başlığı altında işlemiştir. Saçaklızâde de aynı tasnifi *Neşrü't-Tavâliʿ*'de tekrarlamıştır (Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, s. 181; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 395).

[407] Yukarıda sayılan sıfatları saydıktan sonra Beyzâvî, "Şeyh Ebu'l-Hasan El-Eşʿarî'nin Allah'a Nispet Ettiği Diğer Sıfatlar" alt başlığı ile istivâ, yed, ʿayn ve vech gibi haberî sıfatları te'villeri ile birlikte ele almıştır. Ayrıca sıfatlar bölümünün sonunda tekvîn sıfatını ele alıp hakiki bir sıfat olmadığını ortaya koymaya çalışır (Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, s. 191-192).

[408] Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, s. 171; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 367.

[409] Konu ile ilgili detaylar tekvîn sıfatında işlenmiştir (Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 426).

tasnifi göstermektedir. Saçaklızâde'nin bu genel kabul kabulle uyuşmayan görüşlerine ilgili başlıklarda değinilmiştir.

Saçaklızâde'nin sıfatlar konusunda dikkatten kaçırılmaması gereken temel husus şudur. Saçaklızâde, Hanefî-Mâtürîdî bir bilgin olduğu için akâid-kelâm, fıkıh ve tefsir ilmi ilgili eserlerinde mezhep görüşlerine sadık kalarak değerlendirmeler yapması yanında bir Eşʿarî bilgin olan Beyzâvî'nin *Tavâliʿu'l-envâr*'ına şerh yazarken ise Beyzâvî'nin etkisinde kaldığı görülmektedir.[410] Bu etkilenmenin yegâne sebebi yazdığı şerh değildir. Osmanlı medreselerinde kelâm ilminin Eşʿarî eserler üzerinden tahsil edilmesi ve ilim dünyasında da Eşʿarî öğretinin baskın olması diğer bir nedendir. Son olarak, XVII. yüzyıl Mâtürîdî eser ve bilginlerinin Osmanlı fikir dünyasında daha yoğun bir şekilde anılmaya ve bilimsel atıfların yapılmaya başladığı bir dönemdir. Bu anlamda bu gelişmenin somut izleri Saçaklızâde'de de görülmektedir. Bir tür geçiş dönemi olması sebebi ile Saçaklızâde'nin fikirlrinde de bazı gelgitlere rastlanmaktadır.

a) Allah Teâlâ'nın Zâtî Sıfatları

a. *Sübûtî Sıfatlar*

(1) Hayat

Saçaklızâde hayat sıfatını şöyle özetlemektedir:

> "Müslüman bilginler Allah Teâlâ'nın diri (hayy) olduğunda ittifak ettiler. Ancak diri olmanın ne anlama geldiği konusunda fikir ayrılığına düştüler. Filozoflar ve Muʿtezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) Allah Teâlâ'nın hayat sıfatının onun ilim ve kudret sıfatları ile tastamam muttasıf olmasından ibaret olduğu görüşündedirler. Diğer bilginlerin tümü ise bu sıfatların tastamam (ilim ve kudret) bulunmasını gerektirecek bir sıfat olduğu görüşündedirler."[411]

---

[410] Saçaklızâde'nin diğer kelam risâleleri sınırlı kelâm konuları ile ilgili iken *Neştrü't-Tavâliʿ* kelâm ilminin tüm konularını baştan aşağı işlenen olgun bir eserdir.

[411] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 405.

(2)ʿİlm

Saçaklızâde ʿilm sıfatını *Neşrü't-Tavâliʿ*'de sübûtî sıfatlar başlığı altında işlemiştir. Ancak Beyzâvî'nin *Tavâliʿu'l-envâr*'ında eldeki bazı baskılarda ʿilm sıfatı müstakil bir sıfat olarak değil, kudret sıfatının başlığı altında ek bir konu olarak işlenmiştir.[412] Saçaklızâde'ye göre ʿilm sıfatı şöyledir:

> "Allah Teâlâ ʿâlimdir. Onun ilmi ezelîdir.[413] Bunun iki delili vardır. Birincisi: Allah seçendir (muhtâr), dolayısıyla bilinmeyen bir şeye yönelmesi imkânsızdır. İkincisi: Allah Teâlâ'nın alt veya üst seviyeden yarattığı varlıkları durumlarını, bitkilerin şekillerini özellikle hayvanlar ve onların ihtiyaçlarına ulaşmak için onlara verilen güdü ve organlarını düşünen kişi için Allah Teâlâ'nın ilmi anlaşılır durumdadır."[414]

Bu konunun iki alt başlığı vardır. **Birincisi**: Allah Teâlâ tüm malûmatı oldukları durum üzere bilir. Yani Allah Teâlâ'nın tümelleri (küllîler) tümel olarak, tikelleri (cüz'îler) de tikel olarak bilir. Felsefecilerin bu konudaki itirazları isabetsizdir. Onlar Allah'ın tikelleri bilmediğini iddia ediyorlar hâlbuki Allah'ın ʿâlimlik niteliği zâtının gereğidir. Dolayısıyla zâtının tüm bilgilerle olan münasebeti aynıdır. Allah Teâlâ'nın zâtının birtakım bilgileri bilmesi zorunlu olduğuna göre diğer bilgileri (cüz'iyyât) bilmesi de zorunludur.[415]

Felsefecilere göre konunun açıklaması şöyledir: Allah cüz'iyyâtı küllî olarak bilir. Örneğin ay tutulmasının hangi şartlarda gerçekleşeceğini bilir. Ancak fiilen ay tutulduğunda birinci akıl, bilgisiyle ayın tutulup tutulmadığını bilemez. Felsefeciler bu konuyu şöyle kanıtlamaya çalıştılar. Eğer Allah Teâlâ tikelleri, değişken olan tikel bir yöntemle bilecek olsa Allah'ta ya cehalet veya sıfatlarında değişkenlik ortaya çıkar. Örneğin Zeyd diye birinin şimdi evde olduğunu bilse, sonra Zeyd evden çıkınca (bilinen

---

[412] *Tavâliʿu'l-envâr*'ın hem eski bazı baskılarında hem de 2014'te Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığınca, çevirisi ile yapılan baskısında ʿilm sıfatı müstakil bir başık altında ele alınmamıştır. ʿİlm sıfatının kudret sıfatı içinde değerlendirildiği neticesini doğuracak bir dizgi ile basılması muhtemelen müstensihlerin yahut muhakkiklerin dikkatsizliğinden kaynaklanan bir hata olmalıdır. Nitekim *Tavâliʿ*'in şârihi durumundaki Saçaklızâde *Neşrü't-Tavâliʿ*'de Allah Teâlâ'nın sübûtî sıfatlarının ikincisi olarak işlemiştir. Öte yandan konunun girişi "ikincisi Yüce Allah ʿâlimdir" ifadesi ile başlamaktadır. Bu cümledeki "ikincisi" ifadesi "sıfatların ikincisi" anlamında yazılmış olmalıdır. Aksi halde anlamlı bir metin akışı oluşmamaktadır (Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr,* s. 185; *Tavâliʿu'l-envâr*'ın ʿAbbâs Süleymân tahkiki krş. için: Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, nşr.ʿAbbâs Süleymân, 1.bs., Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1991, s. 181; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 403).

[413] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 25a

[414] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 403.

şey değişince) iki olasılıktan biri gerçekleşir. Birincisi eğer Allah Teâlâ'da birinci bilgi devam ediyorsa bu cehaleti gerektirir. İkincisi ise eğer Allah'ta birinci bilgi (Zeyd'in evde olduğu) devam etmiyorsa, yani evden çıktığı bilgisini artık biliyorsa bu durumda onun sıfatlarında değişkenlik meydana gelmesi gerekir. Saçaklızâde bu iddialara şöyle yanıt verildiğini söyler:

> "Malumun değişmesi esnasında hakiki sıfat olan ilim sıfatında bir değişkenlik meydana gelmez, bir cahillik durumu da söz konusu olmaz. Aksine değişiklik hakiki sıfatın (aslına ait olmayan) ekler ve taalluklarında (etkilerinde) meydana gelmektedir. Dolayısıyla da gerçek sıfat olan ilim sıfatında değil onun taalluklarında değişiklik olması gerekli olur."[416]

Saçaklızâde'ye göre Felsefeciler, Allah Teâlâ'nın cüzîyyâtı bilmediğini iddia etmeleri sebebiyle küfre düşmüşlerdir.[417]

Saçaklızâde konuyu izah sadedinde kaynak vermeden Müslümanların Allah Teâlâ'nın cüz'iyyâtı küllî bir şekilde de bildiğini, cüz'iyyât'ın iki yolla da Allah Teâlâ için malum olduğunu, çünkü her cüz'î'nin bir küllî yönünün bulunduğunu söylediklerini aktarmıştır.

İkincisi: Allah Teâlâ zâtından ayrı bir bilgi ile âlimdir. Allah'ın kudret sıfatı da böyledir. Muʿtezile bu konuda farklı görüşe sahiptir. Şu apaçıktır ki "Allah'ın zâtı" ve "onun zâtı âlimdir veya kâdirdir" sözlerimiz birbirinden ayrı şeylerdir. Allah Teâlâ'nın ilmi ya Ebû Ali el-Cübbâ'î (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) "bilgelik" (ʿâlimiyyet) dedikleri bilgi ile bilinen arasında özel bir nispet ya da bu nispeti gerekli kılan bir sıfattır ki bu Eşʿarîler'in görüşüdür veyahut kendi kendilerine var olan bilgilerin görüntüleridir. Bunlar Eflatuncular'ın ideleridir (misl.) İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve taraftarları da bu görüştedir.[418]

Sonuç olarak Saçaklızâde bu konuda da Eşʿarîler'in görüşünü benimseyip Allah Teâlâ'nın ilim sıfatının zâttan ayrı bir sıfat olduğunu kabul eder fakat onun meseleyi zihninde tamamen çözüme kavuşturamadığını *Risâletü't-tenzîhât*'ta konu ile ilgili tartışmaları verdikten sonra Devvânî'nin görüşünü aktarmasından anlamaktayız.

---

[415] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 403-404; *Risâletü't-tenzîhât*, 25a.
[416] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 404.
[417] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 25a; krş. ʿAlî el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 34.

Devvânî, Şerhu’l-*ʿAkâdi’l-ʿAdûdiyye*’de “Allah Teâlâ’nın sıfatlarının zâtına zâid birer mana olup olmaması hususunda iki görüşten birinin tercih edilmesi tekfire konu olacak bir mesele değildir. Bazı büyüklerimizin (asfiyâ’) bu konuda iki seçenekten birini seçmenin bir sakıncasının olmadığını söylediklerini işittim” demiştir.[419]

(3) İrâde

Saçaklızâde’ye göre Müslüman bilginlerin çoğunluğu Allah Teâlâ’nın “mürîd” olduğu konusunda ittifak etmiş fakat “irade”nin anlamı konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir:

> “Felsefeciler iradeyi ‘ʿinâye diye isimlendirdikleri Allah Teâlâ’nın en mükemmel nizamdaki ilim sıfatı’ olarak; Muʿtezile’nin ileri gelenlerinin bir kısmı ‘fiildeki faydayı bilmesi’ olarak; Ebû Abdillâh el-Hüseyin en-Neccâr (ö. 230/845 civarı) ‘Allah Teâlâ’nın bir şeye zorlanmaması ve mağlup olmaması anlamında olumsuz bir durum’ olarak; Ebü’l-Kâsım el-Kâʿbî (ö. 319/931) ‘kendi eylemindeki yararı bilmesi, başkasının eylemini ise emretmesi’ olarak; Ehl-i sünnet, Ebû ʿAlî el-Cübbâ’î, Ebu’l-Hâşim el-Cübbâ’î ve Kâdî ʿAbdülcabbâr (ö. 415/1025) ise Allah Teâlâ’nın ilim ve kudret sıfatından ayrı, zâtına ek, kudreti dâhilindekilerden bir kısmını diğerine tercih ettiren sıfat” olarak tanımlamışlardır.”[420]

Saçaklızâde konu ile ilgili bu özetten sonra kendisinin de benimsediği Ehl-i sünnet’in görüşünü şöyle açıklamıştır:

> “İki zıttan birinin var olması için tahsis edilmesi için mutlaka bir tercih ediciye ihtiyaç duyulur. Bu kudret sıfatının kendisi değildir. Çünkü kudret sıfatının iki zıt seçeneğe ilintisi denktir. Bu sıfat ilim sıfatı da değildir. Çünkü ilim maluma tâbîdir. Yani bir varlığın (şey’) içinde var olabilmesi için bağlı bulunduğu belli bir vakitte meydana geleceğini bilmektir. Çünkü ilim malumun gölgesidir ve ondan söz etmektedir. Var olma ilme tabi değildir aksi

---

418 Saçaklızâde, *Neşrü’t-Tavâliʿ*, s. 404-405.

419 Saçaklızâde Devvânî’nin sözünü özetleyerek aktarmıştır (Saçaklızâde, *Risâletü’t-tenzîhât*, 31b). Aynı cümle içinde Devvânî “Allah Teâlâ’nın sıfatlarının zâtına zâid birer mana olup olmaması ve benzeri konular ancak keşif yoluyla bilinecek konulardır. Bu konuda keşif dışında bir yolla bir tercihte bulunan inancında galip olan ona doğru görünmüştür” demektedir. (Devvânî, *Şerhu’l-ʿAkâdi’l-ʿAdûdiyye* s. 72); Krş. Teftâzânî, *Şerhu’l-ʿAkâid*, s. 80-84; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII/54-55; *Saçaklızâde, Hâşiye ʿala Kul Ahmed ve’l-Hayâlî*, III/ 99.

420 Saçaklızâde, *Neşrü’t-Tavâliʿ*, s. 406-407.

halde kısırdöngü (devr) meydana gelir. Belirleyicilik için başka bir şeye ihtiyaç duyulur Bu da iradedir."[421]

Saçaklızâde, Muʿtezile'ye ait kabul ettiği irade sıfatının Allah Teâlâ'nın zâtı ile kâim, hâdis bir sıfat olduğu, Kerrâmiyye'nin ise irade sıfatının Allah Teâlâ'nın kendinde yarattığı hâdis bir sıfat olduğu iddialarına şöyle yanıt verir: "Her 'muhdes'in (sonradan var olan varlık) var olabilmesi, irade sıfatının kendisine yönelmesine (taalluk) bağlıdır. Allah Teâlâ'nın irade sıfatı sonradan var olsaydı bu kez başka bir iradeye ihtiyaç duyacaktı. Bu da teselsülü gerektirir.[422]

(4) Kudret

Saçaklızâde kudret sıfatına diğer sıfatlardan daha çok ehemmiyet vermiş ve konuyu Allah'ın diğer sıfatlardan daha çok işlemiştir. Fikirlerinde genel olarak Eşʿarî kelâm okulunun görüşlerinin daha baskın olduğu görülmektedir.

Diğer konuları ele alma biçimlerinde olduğu gibi Saçaklızâde kudret sıfatı ile ilgili olarak öncelikle Müslüman filozofların, Muʿtezile, Seneviyye, Mecusîler hatta astrologların (Müneccimûn) görüşlerini sıralamıştır. Daha sonra Ehl-i sünnet'in görüşüne aykırı olan bu fikirleri yanıtlamaya veya delillerle çürütmeye çalışmıştır.[423]

Saçaklızâde kelâmcılarla felsefeciler arasındaki Allah Teâlâ'nın yaratma sıfatları olan ilim, irade ve kudret sıfatlarının taalluklarının zorunlu mu ihtiyarî mi olduğu tartışmasını aktararak felsefecilerin zorunluluk iddiasının aklen doğru olmadığını söylemiştir. Yazar, bu konuda *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan nakiller yaparak tarafların ittifak ve ihtilaf ettiği noktaları açıklarken kelâmcılarla felsefecilerin varlığın meydana gelmesi için Allah Teâlâ'nın bir fiili dilemesinin zorunlu olduğu konusunda ittifak ettiklerini -ve bu hususun doğrulanmasının aklen zorunlu olduğunu- ancak eylemin Allah'ın sıfatının ayrılmaz, zorunlu sonucu olduğu hususunda ihtilaf ettiklerini örneğin irade sıfatından zorunlu olarak Allah Teâlâ'nın fiillerinin meydana geldiği

---

[421] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 407-408.
[422] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 408.
[423] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 397-403.

tezinin aklen kabulünün imkânsız olduğunu söylemiştir.[424] Diğer aktarımlar daha çok *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki malumatı îzâh sadedindedir.

Bunların içinde dikkati çeken Saçaklızâde'nin Muʿtezilî bilgin İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) ve takipçilerinin konu ile ilgili görüşünü yanıtlamasıdır. Nazzâm'a göre Allah Teâlâ'nın çirkin eyleme gücü yetmemektedir. Çünkü bir eylemin çirkinliği bilinerek yapılması sefehtir. En azından cehalettir. Bu iki durum da eksikliktir. Allah Teâlâ'yı bu durumlardan tenzih etmek gereklidir. Saçaklızâde iddiayı şöyle yanıtlamaktadır: "Allah Teâlâ'ya nispetle kötülük yoktur. Çünkü her şey Allah'ın mülküdür. O mülkünde dilediği gibi davranabilir. Allah'a kıyasla fiilin çirkinliği kabul edilecek olsa da sonuçta çirkin olması sebebiyle yapılmasını engelleyen bir mani (haramlık) vardır. Bu durum Allah Teâlâ'nın kudretine engel değildir."[425]

Konuyla ilgili diğer bir tartışma Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ve takipçilerinin savunduğu Allah Teâlâ'nın kulun fiilini aynısını (mislini) yapamayacağı iddiasıdır. Çünkü kulun fiili iyi ise bir fayda, kötü ise bir günah türünden olur. Bu ikisi dışında ise kulun fiili sefehten hâli olamaz. Dolayısıyla tüm bu sayılan seçenekler Allah için muhaldir. Saçaklızâde bu iddiayı şöyle yanıtlamıştır:

> "Fiillerin nitelikleri konusunda tüm bu söyledikleriniz amaçlarımız ve güdülerimiz açısından bize göre fiillerde bulunan (arız olan) değerlendirmelerdir. Allah Teâlâ'nın fiilleri bu yaklaşımlardan uzaktır. Allah Teâlâ'dan bu değerlendirmelerden soyutlanmış halde kulun fiilinin mislinin sadır olması caizdir."[426]

Ebû ʿAlî (ö. 303/916) ve oğlu Ebu'l-Hâşim el-Cübbâ'î (ö. 321/933) ise "Allah Teâlâ'nın kulun fiilinin kendisini değil dengini yaratmaya kâdir olduğunu, aksi halde Allah Teâlâ'nın bir fiilin olmasını dilemesi anında kul istemese de gerçekleşmesi için bir neden (dâʿî) ve engel (sârif) olmadığı halde fiilin gerçekleşmesi gerekir" demişlerdir. Saçaklızâde Cübbâ'îler'e şöyle yanıt vermiştir: "Kulun bir fiilin

[424] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 397.
[425] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 401.
[426] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 401-402.

yapılmasını reddetmesi sebebi ile fiilin gerçekleşmemesi, bu fiile başka müstakil bir iradenin taalluk etmemesi durumunda mümkün olur."[427]

Saçaklızâde'nin konu ile ilgili olarak ele aldığı diğer bir konu da, kulun irade özgürlüğünün, özellikle Eşʿarîlerin savunduğu "Allah Teâlâ'nın kudretinin herşeyi kuşattığı"[428] kabulü sebebiyle ortaya çıkan ikilemde Mâtürîdîliğin Allah'ın yaratma sıfatı yanında kulun fiile taaluk eden iradesinin son tahlilde mahlûk olmadığı tezini[429] ispata yönelik çabasıdır. Saçaklızâde bu tezi ispat etmek için yazdığı risalede,[430] Sadrüşşerîa'nın "fiiil" kavramı için ortaya attığı "durum" (الحال) ve "yapma" (الإيقاع) ayrımını kullanır. Fiilin ikinci vasfı olan ikaʿ'ın, birinci vasfın aksine hariçte varlığının bulunmadığını dolayısıyla Allah Teâlâ'nın fiilin bu kısmını yartmasından sözedilmeyeceğini söyleyerek Matürîdiliğin, kulun iradesini Allahın yaratması dışında kalacak, kulun fiillerinde özgürlüğünü ortaya koyacak şekilde temellendirmeye katkıda bulunmuştur.[431]

---

[427] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 402. Krş. *Saçaklızâde, Hâşiye ʿala Kul Ahmed ve'l-Hayâlî*, III/98-99.

[428] Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eşʿarî, *el-Lümaʿ fi'r-reddi ʿala ehli'z-zeygi ve'l-bideʿ* (nşr. Muhammed Emin ed-Dannâvî), Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2. bs., Beyrut, 2012, s. 23-24, 31 Eşʿarî, *el-İbâne ʿan usûli'd-diyâne,* Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003, s. 31-32, 97-98.

[429] Krş. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, 2003, s. 365; Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), 7. bs. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 66-67.

[430] Saçaklızâde, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye,* MÜ Ktp., Yazmalar, Nu. 306, 1b-8b.

[431] Saçaklızâde'nin konu ile ilgili anılan risâlesinin tahkikini yapan H.Nebi Güdekli'nin Saçaklızâde'nin konuya yaptığı katkısını kendi ifadeleri ile özetlemek yerinde olacaktır:

> "Sonuç olarak *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'nin söz konusu problemin çözümüne yönelik iki katkısından bahsedilebilir. "İnsan fiilleri şeydir", "her şey mahlûktur" "Öyleyse insan fiilleri de mahlûktur" şeklinde kurulan kıyasın insanın özgürlüğünü yadsımasından ötürü kıyasın küçük öncülün yeniden düzenlenmesi gerektiği düşüncesinin öne sürülmesidir. Böylece topyekün insan fiillerinin şey olmadığı, dolayısıyla önermede ifade edilen "insan fiillerinin şeyliği" ile fiilin ikinci anlamını teşkil eden "mastarla hâsıl olan anlam"ın kastedildiği belirginleştirilirmiştir. İkincisi ise, insanın fiillerinin temelinde yatan bir yönüyle irade, ihtiyar veya tercihin, varlıklar içerisindeki yerinin soruşturularak varlık, yokluk, şey ve yaratılmış olmak gibi yüklemler alamayacağını öne sürülmesi ile insanın özgürlüğünü temellendirme çabasıdır. Saçaklızâde'nin müteahhirîn dönemi Mâtürîdî kelâmcılarının insan özgürlüğünü temellendirmenin yolunun iradenin ontolojisini soruşturmaktan geçtiği şeklindeki iddialarını esas almak suretiyle problemin çözümünü kavramsal yönden zengin ve teorik açıdan derin bir çerçevede araması son derece önemlidir" (Güdekli, "Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'si", s. 96).

(5) Kelâm

Yüce Allah’ın kelâm sıfatı vardır. O mütekellimdir. Onun kelâm sıfatı zâtı ile kâimdir ve kadîmdir. Satırlarda yazılan ve dillerde okunan lafız ise hâdis, yani mahlûktur. Allah’ın zâtı ile kâim ve kadîm olan mana ile satırlarda yazılan veya dillerde okunan mana aynı olsa da mushafta mürekkeple yazılan kelâmla onun manası mahiyet itibari ile farklıdırlar. Satırdaki yazı hâdis; manası kadîmdir. [432] Son tahlilde Yüce Allah’ın kelâmı, kadîm olan “kelâm-ı nefsî” ve hâdis olan, sûre ve ayetlerden oluşan “kelâm-ı lafzî” için müşterek kullanılan bir isimdir.[433]

Îcî’nin ve şârihinin izah etmeye çalıştığı kelâm-ı lafzînin de kadîm olduğu hususudur.[434] Saçaklızâde konuyu şöyle izah etmektedir:

> “Muhtemelen kelâm-ı nefsîden kasıt Yüce Allah’ın ezelî ilmidir. Kelâm-ı lafzîsi ise (kelâm-ı nefsînin) dış dünyada var olmasıdır. Örneğin, ikincisi (kelâm-ı lafzî) içinden kurguladığın şiirde olduğu gibi birincinin (kelâm-ı nefsî) tabiridir. Allah Teâlâ ezelde filanca vakitte şu şekilde bazı ses ve kelimeleri -filanca kula duyurup kesb etmesini temin için bu birleştirmeye yönelmeksizin-bir araya getireceğini bildi. Bu bir araya getirilmiş sesler ve kelimeler Yüce Allah tarafından ezelde bilinmekteydi. Hâriçte var olmalarına gelince o hâdistir. Yaratılmışların sözlerine gelince Allah Teâlâ ezelde yaratılmışların bu sözleri şu şekilde bir araya getireceklerini bildi. Buna göre aradaki farkı anlayınız.”[435]

Allah Teâlâ’nın mütekellim (konuşan) olduğunun delili tüm peygamberlerin bize tevatürle ulaşan icmalarıdır. Fakat anlamı konusunda ihtilaf etmişlerdir.[436] Allah Teâlâ’nın kelâmını **Eşʿarîler** “harf ve seslerden oluşmayan, kendisi ile kâim, kadîm (başlangıçsız) mana” olarak; **Hanbelîler** “kendisi ile kâim harf ve seslerden oluşan, kadîm mana”olarak” ;[437] **Muʿtezile** “harf ve seslerden oluşan, kendisi ile kâim olmayan

---

[432] Saçaklızâde’nin kelâm sıfatı konusundaki görüşleri Eşʿarîler’in görüşleri ile paraleldir. Anılan konuyu Eşʿarî öğreti ışığında işlemiştir. Saçaklızâde, *Neşrü’t-Tavâliʿ*, s. 412; *Risâletü’t-tenzîhât*, 32a; *Hâşiye ʿala Kul Ahmed ve’l-Hayâlî*, III/106,107.

[433] *Risâletü’t-tenzîhât*, 32a; krş. Alî el-Kârî, *Şerhu Fıkhi’l-ekber*, s. 47.

[434] ‘Îcî, *Risâle fî tahkîki’l-kelâmi’n-nefsiyyi*, Milli Ktp. Adnan Ötüken Halk Ktp., Nu. 687, 69b-79a; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf,* VIII/117,118.

[435] Saçaklızâde, *Risâletü’t-tenzîhât*, 32b.

[436] Saçaklızâde, *Neşrü’t-Tavâliʿ*, s. 412

[437] Hanbeliler kelâm sıfatının kıdemi konusunda Kur’anı Kerîm yazılı olduğu sayfaların ötesine geçerek cildinin kılıfının dahi kadîm olduğunu söyleycek kadar aşırıya gitmişlerdir (Saçaklızâde, *Neşrü’t-Tavâliʿ*, s. 413; krş. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf,* VIII/104).

aksine levh-i mahfûz,[438] Cebrâil (a.s.) veya Hz. Peygamber'de Allah Teâlâ'nın yarattığı hâdis mana" olarak; **Kerrâmiyye** ise kendisi ile kâim harf ve seslerden oluşan, hâdis mana"olarak kabul etmişlerdir.[439]

Saçaklızâde konu ile ilgili temel fikir farklılıklarını *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan yararlanarak şöyle özetlemiştir:

> "İlk iki grup kelâm sıfatının kadîm olduğu konusunda, diğer ikisi de hâdis olduğu konusunda ittifak ettiler. Bundan dolayı *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta (Teftâzânî) şöyle dedi: Kelâm konusunda birbirine zıt iki ölçü (kıyâs) vardır. **Birincisi** şudur: Yüce Allah'ın sözü onun bir sıfatıdır. Onun sıfatı olan her şey ise kadîmdir. Şu halde onun sözü de kadîmdir. **İkincisi** şudur: Onun sözü varlıkta sıralanmış ve birbiri ardına gelen parçalardan oluşmuştur. Böyle olan her şey ise hâdistir. Şu halde Yüce Allah'ın sözü hâdistir.
>
> Bu bağlamda Müslümanlar dört gruba ayrılmıştır. Onlardan iki grup -ki onlarda Eşʿarîler ve Hanbelîlerdir- birinci kıyasın doğru olduğu görüşündedirler. İkinci kıyasın çelişkisini ortadan kaldırmak gerekli olduğu için Eşʿarîler ikinci kıyâsın küçük öncülünü (yani "Allah Teâlâ'nın kelâmı varlıkta sıralanmış ve birbiri ardına gelen parçalardan oluşmuştur" öncülünü) eleştirmiş (ihlal etmiş) ; Hanbelîler ise büyük öncülü (yani "varlıkta sıralanmış ve birbiri ardına gelen her şey hadistir" öncülü) ihlâl etmişlerdir. Diğer iki grup ise –ki onlar Muʿtezile ve Kerrâmiyyedir- ikinci kıyasın doğru olduğuna kani olmuşlardır. Birinci kıyasın çelişkisini ortadan kaldırmak gerekli olduğu için Muʿtezile birinci kıyâsın küçük öncülünü, Kerrâmiyye de büyük öncülünü ihlal etmiştir.[440]

Saçaklızâde, Eşʿarî'nin kelâm-ı lafzî'nin mahiyeti hakkındaki detaylı tartışmaları aktarsa da ne *Neşrü't-Tavâliʿ* ne *Hâşiye ʿala Kul Ahmed ve'l-Hayâlî* ne de

---

[438] Sözlükte "yazı yazmaya uygun yassı ve düzgün yüzey" anlamındaki levh ile "korunmuş" mânasındaki mahfûz kelimelerinden oluşan levh-i mahfûz; "üzerine yazı yazılan, silinmekten ve değişikliğe uğramaktan korunmuş düzgün satıh" anlamında kullanılan bir kavramdır. İslami ilimler terminolojisinde ise, "bütün nesne ve olaylara ilişkin ilâhî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu kitap" anlamında kullanılmaktadır. (Yusuf Şevki Yavuz, "levh-i mahfûz", *DİA*, İstanbul, XXII/151)

[439] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 412-413; krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII/104-106.

[440] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 413-414; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII/103-104.

Risâletü't-tenzîhât'ta kendi mezhebi olan Mâtürîdîliğin görüşlerine temas etmemesi dikkat çekicidir.[441]

Saçaklızâde, halku'l-Kur'ân konusunda ise kelâm-ı nefsî yanında kelâm-ı lafzînin de hâdis kabul edilmesini zâhiren ve diyâneten küfür sebebi saymaktadır. Çünkü ona göre kelâm-ı lafzînin hâdis kabul edilmesi Yüce Allah'ın ezelde ilerde bir araya getireceklerini bilmemesini gerektirmektedir. Özetle kim Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylerse zâhiren küfre düşmüş olur. Çünkü bu sözün zâhir anlamı kelâm-ı nefsî'nin mahlûk olduğudur.[442]

(6) Semʿ ve Basar

Saçaklızâde bu iki sıfatı *Neşrü't-Tavâli*ʿ'de şöyle özetlemiştir:

"Müslümanlar, Allah Teâlâ'nın işiten (semîʿ) ve gören (basîr) olduğu konusunda hem fikirdirler. Fakat işiten ve gören olma sıfatlarının anlamı konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Felsefeciler, Kaʿbî, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Kerrâmiyye'ye göre semʿ ve basar sıfatı Allah Teâlâ'nın işitilecek ve görülecek şeyleri bilmesidir. Ehl-i sünnet, Muʿtezile ve Kerrâmiyye'nin çoğunluğuna göre işitilen ve görülen şeyleri bilmeye zâid sıfatlardır. Çünkü semʿî nasslar bunu kanıtlamıştır. Semʿ ve basar lafızları işitilen ve görüleni bilmek için konulmuş, yani dildeki temel anlamları işitileni ve görüleni bilmek anlamlarında kullanılan lafızlar değildir. Bir sözü gerçek anlamında kullanmayı engelleyecek bir mani bulunmadan mecaz anlamda kullanmak uygun değildir. Bu konuda sözü (semʿ ve basar lafızları) gerçek (zâhir) anlamı dışında kullanmak için aklî bir gerekçe yoktur. Dolayısıyla sözü gerçek anlamda bırakmak gerekir. Allah Teâlâ'nın semîʿ ve basîr olduğu ortaya çıktığına göre işitilen ve görülen olay veya olgular meydana gelince de Allah Teâlâ'nın onları bilmesi de ortaya çıkmış olur."[443]

Özetle Allah Teâlâ'nın ilim sıfatı işitilen ve görülen hususlara nasıl taalluk ediyorsa semʿ ve basar sıfatları da bu hususlara aynı şekilde taalluk eder.[444] Bu sıfatlar

---

441 Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli*ʿ, s. 412-415; *Hâşiye ʿala Kul Ahmed ve'l-Hayâlî*, III/106-109; Risâletü't-tenzîhât, 32a-33a; krş. Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, s.197; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII/103-118.

442 Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 32a,33b.

443 Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli*ʿ, s. 411.

444 Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli*ʿ, s. 412; *Hâşiye ʿala Kul Ahmed ve'l-Hayâlî*, III/104.

kadîmdir.[445] Saçaklızâde'nin sıfatların mahiyet olarak farklılıklarının yanında Allah Teâlâ'nın ilim sıfatı ve bu iki sıfatının (semʿ ve basar) "bilinen" ile ilintisini birbirinden ayrı ontolojik ilintiler olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Saçaklızâde, Ehl-i sünnet'in sıfatlar öğretisine uygun olarak Allah Teâlâ'nın semʿ ve basar sıfatlarının insanlar veya diğer tüm yaratılmışların işitme ve görme sıfatlarından mahiyet itibariyle farklı olduğunu, Allah Teâlâ'nın bu sıfatlarının mükemmel olduğunu ve kulların sıfatları ile mukayese edilemeyeceğini bildirmiştir.[446] Yazar *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan nakille konuyu şöyle neticelendirmektedir: "En uygunu şöyle demektir: Vahiy bu iki sıfatı bildirdiğinden onlara iman ettik, o ikisinin bilinen araçlarla gerçekleşmediğini bildik ve bunların hakikatini bilmediğimizi itiraf ettik."[447]

b. *Selbî Sıfatlar*

Selbî sıfatlar Saçaklızâde'nin eserlerinde liste halinde sunulmamaktadır. Hatta selbî/tenzîhî sıfatlar Allah Teâlâ'nın dış dünyada varlığı olan sıfatlar olarak dahî Saçaklızâde tarafından değerlendirilmemiştir. Yazarın görüşlerinin Beyzâvî'nin *Tavâliʿu'l-envâr* ve Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserleri doğrultusunda şekillendiği söylenebilir. Bu iki eserde de selbî sıfatlar listesi yoktur. Önce zâtî sıfatlar birtakım farklılıklarla sıralanmıştır ki bunlar yediye kadar çıkar: Hayât, ʿilm, kudret, irade, semʿ, basar ve kelâm.[448] Sonra da diğer tartışmalı sıfatlar işlenmiştir.

Saçaklızâde, tartışılan sıfatlar listesi içinde de olsa "kıdem" ve "bekâ sıfatlarını ayrı başlıklar altında işlemiştir. Ancak "vücûd", "vahdâniyyet", "muhalefetün li'l-havâdis" ve "kıyâm bi nefsihî" isimleri ile bazı kelâm kitaplarında selbî sıfatlar olarak geçen sıfatları Saçaklızâde eserlerinde Allah Teâlâ'nın sıfatları olarak işlememiştir.

---

445 Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 31a; *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 412.

446 Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 15b-16a, 29b.

447 Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 412; krş. Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, s. 195; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/102.

448 Bu liste *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki listedir. Beyzâvî ise kudret, hayat ve irade sıfatını temel alır "Diğer Sıfatlar" başlığı altında da semʿ, basar, kelâm ve bekâ sıfatını işler. Beyzâvî' bekâ sıfatını itibarî bir sıfat olarak değerlendirir. Bu sıfatlar dışında tekvîn sıfatını reddeder. "Ebu'l-Hasan el-Eşʿarî'nin Allah'a Nispet Ettiği Sıfatlar" başlığı altında ise haberî sıfatları işlemiştir. Cürcânî de bu temel yedi sıfattan sonra tartışmalı gördüğü bekâ, kıdem ve haberî sıfatları işlemiştir (Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, s. 181-199; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/118-129).

Saçaklızâde anılan bu dört sıfatı birer tenzîh konusu olması sebebiyle diğer tenzîhât konuları ile birlikte "Allah Teâlâ'yı Tenzîh" başlığı altında işlemiştir. Dolayısıyla sıfât-ı nefsiyye olarak da adlandırılan vücûd sıfatı dışındaki diğer sıfatlar ayrı başlıklar altında ele alınmamıştır.

(1) Vücûd

Sıfât-ı nefsiyye olarak da adlandırılan vücut sıfatının Allah Teâlâ'ya ait müstakil bir sıfat mı, zâtının zihin dışında, dış dünyada var olması anlamında kullanılan bir kavram mı olduğu Eşʿarî sonrası kelâmcılar arasında tartışılan bir konudur.[449] Allah'ın varlığını ispat etmek için kullanılan "isbât-ı vâcib" delillerinde vücûd kavramını ikinci anlamda Saçaklızâde dâhil neredeyse tüm kelâmcılar kullanmışlardır.

Saçaklızâde Birgivî'nin "varlığı kendindendir gayrından değil" sözünü açıklamak için yazdığı risâlede, Allah Teâlâ'nın vucûd sıfatının zâtının gereği olduğunu bu konuda tereddüdün imanın kesinliğine zarar vereceğini, bu durumun da kişiyi küfre götüreceğini ifade etmiştir.[450]

Saçaklızâde kelâmî görüşlerini yazdığı *Neşrü't-Tavâliʿ*, *Hâşiye ʿala Kul Ahmed ve'l-Hayâlî* ve *Risâletü't-tenzîhât*'ta vücûd sıfatını müstakil bir sıfat olarak ele almamıştır. Buna göre Saçaklızâde'nin ikinci görüşü tercih ettiğini söylemek mümkündür.

(2) Kıdem

Saçaklızâde kitabını şerhettiği Beyzâvî'nin aksine *Neşrü't-Tavâliʿ*'de, bekâ konusundan sonra, ayrı bir alt başlık (bahs) altında kıdem konusunu işlemiştir.[451] Saçaklızâde'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta aktarılan Abdullâh b. Saîd b. Küllâb (ö. 240/854

---

[449] Yavuz, "Vücûd", *DİA*, 2013, XLIII /136.

[450] Saçaklızâde, *Risâle fî şarhi kavli'l-Birgivî "varligi kendindendir gayrinden değil..."*, Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, Nu. 109, 8a.

[451] Beyzâvî, sübûtî sıfatlardan sonra müstakil bir sıfat olarak görmediği ve itibârî bir durum olarak kabul ettiği"bekâ"sıfatını, "Diğer Sıfatlar" başlığı altında işlemiştir. Ancak kıdem sıfatını bir tartışma olarak dahi *Tavâliʿu'l-envâr*'da işlememiştir. "Mümkin" varlığın niteliklerinin sıraladığı birinci kitapta "dış dünyada varlığı kabul edilmeyen aklî durumlar "diye nitelediği "vücûb", "imkân", "kıdem" ve "hudûs" kavramlarını işlediği fasılda bir alt bahiste kavram olarak açıklamasını yapar. Allah Teâlâ'nın bir sıfatı olarak değerlendirmez (Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, s. 71). Saçaklızâde ise *Neşrü't-Tavâliʿ*'de genel olarak *Tavâliʿu'l-envâr*'ın başlıklarını takip etse de kendine göre eksik gördüğü hususlarda yeni

[?])'ın ve Cürcânî'nin açıklamasını benimsediği söylenebilir. Çünkü konu ile ilgili Şerhu'l-Mevâkıf'tan aktardığı bölüm dışında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Buna göre Saçaklızâde'nin görüşü şöyle özetlenebilir: "Allah Teâlâ kadîmdir. Bu kıdem Eşʿarî'nin iddia ettiği gibi "vücûdî", yani dış dünyada varlığı olan sübûtî bir durum değildir.[452] Allah Teâlâ'nın kadîm olmasının anlamı onun başlangıcının olmayışıdır. Bu da dış dünyada varlığı bulunmayan selbî bir durumdur."[453]

(3) Bekâ

Bakâ' sıfatı diğer selbî sıfatlar gibi varlığı tartışmalı sıfatlardandır. Bu münasebetle Saçaklızâde de Beyzâvî gibi subûtî sıfatları işledikten sonra "Diğer Sıfatlar" başlığı altında konuyu işlemiştir. Bekâ sıfatı ile ilgili tartışılan iki temel husus şunlardır: Birincisi bekâ müstakil bir sıfat mıdır? İkincisi ise bekâ Allah Teâlâ'nın zâtına zâid bir mana mıdır?[454]

Saçaklızâde bekâ sıfatı konusunda oluşan iki görüşü şöyle aktarmıştır:

> "Bağdat Mutezîlesinin çoğunluğu ve Eşʿarî ve takipçilerine göre vucûdî zâid bir sıfattır. Eşʿarî'ye göre Allah Teâlâ'zâtı ile kâim bir bekâ ile bâkîdir. O bekâ sıfatını bazen varlığın devam etmesi bazen de kendisiyle varlığının ikinci bir zamanda var olduğu zâid mana olarak açıklar. Basra Muʿtezîlesinin çoğunluğu, Bâkıllânî (ö. 403/1013), İmamu'l Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Râzî'ye (ö. 606/1210) göre ise bekâ sıfatı Allah Teâlâ'nın zâtına zâid bir sıfat değildir. Onlara göre bekâ, varlığın ikinci bir zamanda var olmasının kendisidir. Ona ek bir durum değildir."[455]

Saçaklızâde birinci grubun görüşlerini isabetsiz bulmaktadır. Ona göre bekâ sıfatının vucûd üzerine zâid bir mana olduğu iddiası doğru değildir. Her ne kadar

---

başlıklar eklemiştir. Bekâ sıfatından sonra "Kıdem Hakkında *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan eklediğim Yeni Bir Bahis" alt başlığı ile yarım sayfa kadar kıdem konusunu işlemiştir (Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 418).

[452] Ayrıca Eş'arî'nin kıdemi nefsî bir sıfat olarak isimlendirip benimsediği ileri sürülmüşse de, İbn Fûrek bu görüşün Eş'arî'ye nisbet edilmesinin hatalı olduğunu belirtmiştir (Yavuz, "Kıdem", *DİA*, 2002, XXV/395.)

[453] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII/132; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 419-420.

[454] Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, s. 199; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 416.

[455] Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr,* s. 199; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII/120-121; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 416.

Beyzâvî'ye göre de bekâ müstakil bir sıfat değildir. Beyzâvî bu savını hudûs delili ile şöyle açıklamıştır: "Bil ki Yüce Allah'ın bakâsından anlaşılması gereken, O'nun yokluğunun imkânsızlığıdır. Hâdislerin bekâsı ise, varlığın iki veya daha fazla zamana bitişik olmasıdır. Nitekim imkânsızlık (imtinâʿ)

bekânın vucûddan ayrı bir şey olduğu kabul edilecek olsa da bu onun (bekâ) dış dünyada var olduğunu kanıtlamaz. Çünkü nice manevî (mana ile ilgili olan, fiziki olmayan) durum yok iken başka bir şeye arız olur. İttifakla "maʿiyyet" (birliktelik) manevî bir durum olmasına rağmen, yokken daha sonra (âlemin var edilmesiyle) Allah Teâlâ için âlemle maʿiyyetin sabit olması buna örnektir.[456]

İkinci grubun görüşlerini destekleyen Saçaklızâde bekâ sıfatını gerçek bir sıfat olarak görmeyip "varlığın ikinci bir zamanda bulunması" olarak kabul etmelerini şöyle açıklamıştır:

> "Belki de bekâdan kasıtları şudur: Bu oluş, itibari bir durumdur. Her nekadar akletmede ayrı olsa da, dış dünyada ayrılıkları (mugâyeret) olmadığı için, kendisiyle nitelenilen 'itibarî durum', hâriçte zâid bir şey olarak kabul edilemez (dış dünyada mevcut olan ek bir var oluştan sözedilemez). Çünkü dış dünyada bir şeyin diğerinden ayrı olması, dış dünyada (hariçte) iki ayrı varlığın mevcudiyetine bağlıdır… Aynı zamanda ikinci grubun 'varlığın ikinci bir zamanda bulunması' anlamında 'bekâdan' kastettikleri 'havâdisin bekâsıdır'. Çünkü bu (bekâ) zamanla irtibatı olmayan şeylerde akılla kavranamaz."[457]

Özetle Saçaklızâde, Beyzâvî'nin yolunu takip ederek bekâ sıfatını müstakil, Allah Teâlâ'nın zâtına zâid bir mana olarak görmez. Onu Allah Teâlâ'nın "yokluğunun imkânsızlığı" anlamında dış dünyada gerçekliği bulunmayan "mânevî", "zihnî" bir durum olarak kabul eder.

b) Allah Teâlâ'nın Haberî Sıfatları

Saçaklızâde *Neşrü't-Tavâliʿ*'de Beyzâvî'nin *Tavâliʿu'l-envâr*'daki anlatımına *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan eklemeler yaparak konuyu Eşʿarî'nin görüşleri doğrultusunda işlemiştir. Buna göre "el-isitvâ'" (oturma/kuşatma), "el-yed" (el), "el-vech" (yüz) ve el-ʿayn" (göz) sıfatlarını *Tavâliʿu'l-envâr*'dan,[458] "el-cenb" (yan, yan taraf), "el-isbaʿ (parmak)" ve "el-yemîn" (sağ-sağ el) sıfatlarını ise *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan[459] yorumları ile

---

ve zamana bitişik olmanın dış dünyada varlığı olmayan zihnî manalar olduğunu bilmektesin" (Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, s. 199).

[456] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 417.
[457] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 421.
[458] Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, s. 199.
[459] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII/381.

birlikte aktarmıştır.[460] Beyzâvî, Eşʿarî'nin görüşlerine muvafakat ederek bu konuda Selef'e uyulması gerektiğini söyler. Yani te'vîl edilmemesi gerektiğini savunur. Ancak Beyzâvî, "**teşbih ve tecsîme düşülmemesi için gerekli tenzih (nefy) yapıldıktan sonra** (bu sıfatların) bilgisini Allah Teâlâ'ya bırakmak en uygunudur"[461] diye bir kayıt düşmüştür. Bu kayıt kısmen de olsa haberî sıfatlarda te'vîl yapılması gerektiği anlamına gelir.

Saçaklızâde, Beyzâvî'nin son tahlilde konuyu Allah Teâlâ'ya havale etmenin (redd) bu sıfatların zâta zâid sıfatlar konusunda tevakkuf etmek anlamına geldiğini söyler. Yani Beyzâvî'yi Eşʿarî'nin haberî sıfatların Allah Teâlâ'nın zâtına zâid manalar olduğu görüşünden uzaklaşmakla itham eder. Saçaklızâde bu görüşünü teyit için Cürcânî'den şöyle aktarımda bulunmuştur: "*Şerhu'l-Mevâkıf*'tan apaçık olarak anlaşılan Selef'in 'el-yed' ve 'el-vech' hakkındaki görüşünün bu sıfatların Allah Teâlâ'nın zâtına ve diğer sıfatlarına zâid sıfatlar olduklarıdır. Nitekim Eşʿarî'nin görüşü de bu doğrultudadır."[462]

Saçaklızâde "el-cenb", "el-isbaʿ" ve "el-yemîn" sıfatlarının *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan nakille te'villerini şöyle vermiştir: **el-cenb**: Allah'ın emri veya O'nun saygınlığı, **el-isba**ʿ: Allah'ın kudreti veya nimeti (el-yed gibi), **el-yemîn**: Allah'ın tam kudreti.[463]

Saçaklızâde *Risâletü't-tenzîhât*'ta açık bir şekilde haberî sıfatların te'vîl edilmesi gerektiğini söylemektedir. Özellikle teşbih veya tecsîme düşme ihtimali olan durumlarda mutlaka te'vile gidilmesi gerektiği görüşündedir.[464]

---

[460] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 416.

[461] Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, s. 199.

[462] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 421-422. Cürcânî, haberî sıfatları diğer sübûtî yedi sıfat gibi müstakil başlıkları işlememiş, "İhtilaf Edilen Sıfatlar" başlığıyla, bir mukaddime ve onbir alt başlıkla "Vücûdî Sıfatlar" bölümünün sonuna eklemiştir. Bu onbir alt başlık sırasıyla şöyledir: 1. el-Bekâ, 2. el-Kıdem, 4. el-İstivâ', 5. el-Vech, 6. el-Yed, 7. el-ʿAynân, 8. el-Cenb, 9. el-Kadem, 10. el-İsbaʿ, 11. el-Yemîn, et-Tekvîn. Dikkat edilirse haberî sıfatlar tek başlık altında toplanmamıştır. Çünkü tümü için genel kabuller dışında farklı değerlendirmeler yapılmıştır.

Saçaklızâde'nin işaret ettiği değerlendirme, yani "*Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Selef'in ve Eşʿarî'nin haberî sıfatların Allah Teâlâ'nın zâtına ve diğer sıfatlarına zâid sıfatlar olduğu" yorumu Selef için isabetliyse de Eşʿarî için tamamen doğru görünmemektedir. Çünkü Cürcânî, "el-istivâ", "el-vech", "el-yed" ve "el-ʿaynân" sıfatlarında "Eşʿarî iki görüşünün birinde bu sıfatların zâid olduklarını söylemiştir" diye nakilde bulunmuştur (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII/118-129).

[463] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII/126-127; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 422.

[464] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 4a,b,5a.

Saçaklızâde, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta teşbih veya tecsîme düşülebilecek durumlarla ilgili olarak "Bu konulardaki hata İslâm'ın hakikatine zarar vermez"[465] ifadesini aşırı bir görüş olarak görür ve Hanefî fıkıh kitaplarından bu görüşün aksine fetvalar aktarır.[466]

Saçaklızâde'ye göre, Eşʿarî ile Ebû Hanîfe arasındaki bu fikir ayrılığının nedeni, hüsün ve kubuh konusunda ibadetlerde mükâfat veya cezayı gerektiren eylem yahut durumların akılla bilinip bilinemeyeceği hususunda farklı düşünmeleridir. Eşʿarî'ye göre bir konunun farziyeti yahut haramlığı Allah Teâlâ'nın bildirmesi olmazsa bilinemez. Ebû Hanîfe'ye göre ise bazı konuların farziyeti yahut hürmeti akılla bilinebilir.[467]

Sonuç olarak Saçaklızâde, haberî sıfatları Allah Teâlâ'nın zâtına zâ'id, teşbih veya tecsîme düşürme tehlikesi sebebiyle te'vîl edilmesi gereken sıfatlar olarak görmektedir.

c) Allah Teâlâ'nın Fiilî Sıfatları ve Tekvîn Sıfatı

Tekvîn:[468] Saçaklızâde, Beyzâvî'nin *Tavâliʿu'l-envâr*' adlı eserinin ana iskeleti üzerine inşa edilen ve mütekâmil bir eser olan *Neşrü't-Tavâliʿ*'de genel olarak Eşʿarî çizgiyi takip etmiştir. Beyzâvî *Tavâliʿu'l-envâr*'da tekvîn sıfatını kısaca işler ve Hanefîlerin iddialarının aksine tekvînin müstakil bir sıfat olmadığını, anlık bir taalluk olduğunu söyler. Saçaklızâde ise tekvîn sıfatını *Neşrü't-Tavâliʿ* dışındaki akâid ve

---

[465] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII/371; Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât,* 4b.

[466] Örneğin "Kim Allah Teâlâ'nın eli uzundur derse kâfir olur" (Muhammed b.Muhammed el-Kerderî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, el-Matbaʿa el-Emîriyye, Kâhire, h. 1310, VI/323; krş. İftihâruddîn Tâhir b. Muhammed el-Buhârî, *Hulâsatu'l-Fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Ktp. Nu.140, 356a; Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud, *Câmiʿu'l-fusûleyn,* el-Matbaʿa el-Ezheriyye, Kahire, h.1300, II/298) veya "Kim Allah Teâlâ adalet için kalktı veya oturdu derse kâfir olur" (ʿÂlim b. ʿAlâ el-Enderpitî, *el-Fetâvâ't-Tâtarhâniyye fi'l-fıkhi'l-Hanefî* (nşr. el-Kâdî Seccâd) Hüseyin, Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, Beyrût, 2005, IV/236) ifadeleri gibi.

[467] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât,* 5a.

[468] **Tekvîn:** "olmak, meydana gelmek" anlamındaki kevn (kiyân) kökünden türeyen kavram, sözlükte "oluşturmak, meydana getirmek, yaratmak" anlamında kullanılmaktadır. Terim anlamı ise Mâtürîdî kelâmcıları tarafından Allah'a nisbet edilen yoktan var etmeyi anlatan sübûtî sıfatlardan biri olarak tanımlanmaktadır. (Yücedoğru, "*Tekvîn*", XL/388-389; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, "Tekvîn", İSAM, İstanbul, 2010, s. 311). Cürcânî ise "önceden maddesi mevcut olan bir şeyi var etmek" diye tarif etmiştir (Cürcânî, *Kitâbu't-Taʿrîfât,* "et-Tekvîn", yyk, ts, s. 65).

kelâm eserlerinde Mâtürîdîlik mezhebi görüşleri doğrultusunda işlerken[469] *Neşrü't-Tavâli*ʿ'de tekvîn sıfatını işledikten sonra aşağıda açıklanacağı üzere tekvîn sıfatının varlığına gerek olmadığını söyler.[470] Dikkat çekilmasi gereken bir nokta da, Beyzâvî "Hanefîler şöyle dedi" diye konuyu Hanefîlere nispet ederken Saçaklızâde "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) içinde olduğu bazı Hanefîler şöyle dedi." diyerek açıkça Mâtürîdî'yi işaret emektedir.[471] Tekvîn sıfatı Saçaklızâde'ye göre şöyledir:[472]

> "Tekvîn, Mâtürîdîlere göre yok olanı yokluktan varlık alanına çıkarmanın başlangıcı (kaynağı) demektir.[473] Dayanağı Yâsin sûresinin '*Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak 'Ol!' demektir. O da hemen oluverir.*'[474] ayetidir. Yüce Allah bir şey yaratmadan önce ona 'ol'der. Bu ayette geçen 'ol' ifadesi ile kastedilen tekvîn sıfatının taallukudur."[475]
>
> "Tekvîn, Yüce Allah'ın meşhur yedi zâtî sıfata[476] ek kadîm bir sıfattır.[477] Fiili sıfatlar tekvîn sıfatının taalluklarıdır. Örneğin terzîk sıfatı tekvîn sıfatının rızka yönelmesi (taalluk), tahlik sıfatı yaratmaya taalluku, imâte sıfatı öldürmeye taalluku, ihyâ sıfatı yaşatmaya taallukudur. Bu taallukların değişmesi örneğin Zeyd'in diriltilip sonra öldürülmesi yönelenin (müteʿallik) -ki o da zâtî sıfattır- değişmesini gerektirmez. Bu

---

[469] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât,* 30b; *Hâşiye ʿala Kul Ahmed ve'l-Hayâlî,* III/108.

[470] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli*ʿ, s. 426.

[471] Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr,* s. 199-200; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli*ʿ, s. 423.

Ebû Hanîfe Allah Teâlâ'nın hay, alîm, semî', basîr, kadîr, mürîd ve mütekellim olmak üzere zâtî; ayrıca tahlîk, terzîk ve inşâ gibi fiilî sıfatlarından söz eder. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen akâid ve kelâm eserlerinde tekvîn sıfatına dair bir bilgi yoktur. Mevcut kaynaklar bu sıfatın ilk önce Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından ortaya konduğunu, ardından onun yolunu izleyen Mâtürîdî bilginlerce benimsenip savunulduğunu göstermektedir (Tevfik Yücedoğru, "Tekvîn" *DİA*, 2011, XL/388-390). Beyzâvî'nın tekvîn sıfatını Hanefîlere nispet etme nedeni Mâtürîdîlerin aynı zamanda Hanefî mezhebi mensubu olmaları ve/veya kendi döneminde Mâtürîdîliğin bir inanç mezhebi olarak yaygın bir şekilde tanınmaması olabilir.

[472] Saçaklızâde'nin bu görüşleri başlıca *Tavâliʿu'l-envâr, Şerhu'l-ʿAkâid, Şerhu'l-Mevâkıf ve Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber'* adlı eserlerde tekvîn sıfatına dair yapılan açıklamaların özet bir değerlendirmesi mahiyetindedir.

[473] Saçaklızâde bu tanımı *Şerhu'l-ʿAkâid*'den almıştır. Ancak tanımın başına Hayâlî'den aktararak "başlangıç" (mebde') ifadesini eklemiştir. (معنى التكوين: مبدأ إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود) (Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâid*, s. 95; Hayâli, *Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-ʿAkâi'd*, Matbaatü Kürdistân el-ʿİlmiyye, Mısır, 1329h, I/129; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli*ʿ, s. 425; *Risâletü't-tenzîhât*, 30b; krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII/127-128).

[474] Yâsîn 36/82.

[475] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli*ʿ, s. 425.

[476] Saçaklızâde'ye göre sıfatlar zâtî ve fiʿlî diye ikiye ayrılır. (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât,* 30a) Metinde geçen yedi sıfat ise Saçaklızâde'nin *Neşrü't-Tavâli*ʿ'de sırası ile işlediği sıfatlarardır. Bu sıfatlar da hayat, ilim, irade, kudret, semʿ, basar ve kelâm sıfatlarıdır.

[477] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli*ʿ, s. 423-425.

zâtî sıfat tekvîndir veya üzerindeki tartışmalar sebebiyle kudrettir, dolayısıyla taalluku sebebiye zâtî sıfatın hudûsu gerekli değildir."[478]

Saçaklızâde *Neşrü't-Tavâliʿ*'de konuyu ele alan muhakkik kelâmcıların tekvîn sıfatını birtakım eklemeler (izâfât) ve aklî değerlendirmeler olarak gördüklerini aktarır. Allah Teâlâ'nın her şeyden "önce", "beraber" ve "sonra" olmasını, dillerimizle söylenmesini ve bizim için mâbud olmasını buna örnek gösterir. Aynı kelâmcılar aslında tekvînin, kudret ve irade sıfatlarının eşyada taalluku olduğunu, tahlik, terzîk, imâte, ihyâ ve diğerlerinin ezelde bir mebde'lerinin (başlangıç/kaynak) var olmasının bunun delili olduğunu, bu mebde'in irade ve kudret sıfatı dışında herhangi bir sıfata delalet etmediğini aktarmıştır.[479]

Yukarıdaki ifadelere yapılacak itirazlardan biri şudur: "Eğer kudret sıfatının, var edilenin (mükevven) varlığı ve yokluğuna nispeti denktir, her iki seçeneğin (mükevvenin var olması veya yok olması) var olması için bir mebde'dir (başlangıç), İki seçenekten birinin var olması için nasıl tercihte bulunulur?"

Saçaklızâde bu soruyu şöyle yanıtlamıştır:

"İrâdenin eklenmesi ile iki seçenekten biri belirlenmiş olur. Sonuç olarak yazar Eşʿarîler'in görüşünü tercih edip Allah Teâlâ'nın kudret ve irade sıfatının tekvîn sıfatını içine aldığını, dolayısıyla bir şeyi var etmek için Yüce Allah'ın başka bir sıfata muhtaç olmadığını söyleyerek tekvîn sıfatını inkâr etmiştir."[480]

d) Rü'yetullah Meselesi

Saçaklızâde'ye göre Yüce Allah ahirette görülebilir. Allah Teâlâ ahirette Mümin kullarının dolunayı gördükleri gibi kendini görmelerine izin verecektir. Bu görme, görünenin görüntüsünün gözde bir resminin oluşması veya gözden çıkan ışınların görünene temas etmesi yahut bir karşılaşma şeklinde olmayacaktır.[481] Yüce

---

478 Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 30b.

479 Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 425.

480 Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 426.

481 Muʿtezile Allah Teâlâ'nın ahirette görülmesinin mümkün olmadığını, Kerrâmiyye ve Müşebbihe ise Allah Teâlâ'nın bir yer veya yönde bulunabileceğini, dolayısıyla da Mümin kul ile Allah'ın yüzyüze gelebileceğini savunmaktadır. Saçaklızâde'nin yukarıdaki görüşleri *Tavâliʿu'l-envâr*'dan aktardığı Eşʿarîler'in görüşleridir. (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 30b). Dikkat çeken bir başka husus da Eski Yunan felsefesinden tevârüs eden görme olayında gözden çıkan bir ışından söz edilmesidir. Hâlbuki 432/1040'de vefat eden İbnü'l-Heysem, görmenin gözden değil nesneden çıkan veya

Allah'ın ahirette görülebileceğinin delili Hz. Mûsâ'nın Allah Teâlâ'yı görme isteğidir. Eğer Yüce Allah'ın görülmesi imkânsız olsaydı Mûsâ (a.s.)'ın bu isteği cahillik yahut saçmalık olurdu.[482] Saçaklızâde ahirette rü'yetin mümkün olduğuna dair diğer naklî delilleri de ele alıp eleştirilere yanıt verir.[483]

Saçaklızâde'ye göre dünyada uyanıkken gerçek bir görme ile olmasa da Allah Teâlâ'nın görülmesi için bir engel yoktur.[484] Ancak *Risâletü't-tenzîhât*'ta Yüce Allah'ı sadece peygamberlerin görebileceğini, aksini iddia edenin küfre düşeceğini söyleyerek görebilecek kişileri sınırlandırmıştır. Çünkü velinin Yüce Allah'ı gördüğü iddia edilecek olursa Hz. Mûsâ'nın anılan kıssasındaki engellenme gerekçesi ile veli peygamberden üstün olur. Bu iddia küfürdür.[485]

Saçaklızâde, tasavvuf erbabının veya tasavvuf erbabının terminolojisine vâkıf olan bilginlerin Allah Teâlâ'yı dünyada uyanıkken gördüklerini söylemelerini küfür olarak görmez. Çünkü mutasavvıflar "görme" ile hakiki görmeyi kastetmezler. Aksine mecâzî anlamda Yüce Allah'ın ayette işaret edilen tecellisini ve mutasavvıfın bu tecelliyi müşahade etmesini kastederler. Bu yolla Allah Teâlâ'yı gördüğünü söyleyen mutasavvıf ve onların terminolojisini bilerek kullanan bilgin zâhiren kâfir olmaz. Eğer hakikaten, yani dünya gözü ile açıktan gördüğünü iddia ederse, mutasavvıf da diyâneten kâfir olur.[486]

---

yansıyan ışınlar aracılığı ile gerçekleştiğini ortaya kuymuştu. Saçaklızâde de Beyzâvî'den aldığı bu eksik bilgiyi aynen aktarmıştır (Hüseyin Gazi Topdemir, "İbnü'l-Heysem", *DİA*, 2000, XXI/84).

[482] İlgili olay Hz. Mûsâ'nın Tûr dağına vahiy almak için çıktığında yaşanmıştır. Ayetin meâli şöyledir: "*Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da, "Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin." dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, "Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim" dedi.*" (Aʿrâf, 7/143). Aynı ayeti ve "*Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır.*" (Enʿâm, 6/103) meâlindeki ayeti Muʿtezile de Allah Teâlâ'nın ahirette görülemeyeceğinin kanıtı olarak sunar (krş. Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, s. 203; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* VIII/132-135; Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 426.427; *Risâletü't-tenzîhât*, 33a,b).

[483] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 427-428; *Risâletü't-tenzîhât*, 33a-b.

[484] Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâliʿ*, s. 428.

[485] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 33a-b; krş: Ömer Nesefî, *elʿAkâd,* s. 105; Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâid,* 191.

[486] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 33a-b; krş. Yusuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî, *el-Envâr li aʿmâli'l-ebrâr* (nşr. Halef Mufzî Elmutlak), Dâru'l-Beyzâ, Kuveyt, 2006, III/285; ʿAlî el-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-ekber*,s. 215.

Rüyada Allah Teâlâ'nın görülmesi konusunda ise bilginlerin çoğunluğunun Allah Teâlâ'nın rüyada görülmesinin caiz olduğunu aktararak aynı doğrultuda görüş beyan etmiştir.[487]

D. ALLAH TEÂLÂ'YI TENZÎH

1. Tenzîh ve Tekfirde Temel Ölçüler: "Zahiren" ve "Diyâneten" Ayrımı

Saçaklızâde'nin tenzîh konularını işlerken küfre düşme durumlarını "zahiren" ve "diyaneten" kavramları ile tasnif etmektedir. "Zahiren" kavramıyla kişinin iç inanç durumuna bakılmaksızın dışa vurduğu davranışlarına bağlı olarak hakkında bir yargıda bulunmayı; "diyaneten" kavramıyla da kişinin iç dünyasında sahip olduğu gerçek inanç durumu kastedilmiştir. Örneğin Allah Teâlâ'ya bir yer nispetinden onu tenzîh etme, kelâm ilmi tahsil etmiş akıllı biri için zahiren ondan beklenen bir husustur. Şayet tenzîh etmezse zahiren küfre düşmüş olur. Aynı örnekte bu konuları anlayamayacak seviyede halktan bir bireyin Allah Teâlâ'yı bu hususlardan tenzîhi onun için ne diyaneten ne de zahiren bir zorunluluktur. Ancak bu hususları bir şekilde kanıtlarıyla öğrendikten sonra Allah Teâlâ'yı kavradığı bu noksanlıklardan tenzîh etmezse "diyaneten" küfre düşmüş olur. Olağan durumda böyle bir yükümlülüğü olduğu değerlendirilmediğinden "zahiren" kâfir olmaz.[488] Başka bir ifade ile imanın erkânından biri kanıtları ile bilindikten sonra inkâr etmenin yahut imanın erkânından biri hakkında tereddüde düşmenin mazereti yoktur. Aksi bir durum diyâneten küfrü gerektirir.[489]

2. "Tenzîh"in Anlatım Usûlü

Saçaklızâde, halka (avama) Allah Teâlâ'nın teşbih, temsil veya tecsîm gibi ilk bakışta anlayamayacakları hatta anlamadıkları için reddedebilecekleri birtakım girift konuların anlatılmasını doğru bulmamaktadır.[490] Yazar, Râzî'nin (ö. 606/1210) Al-i İmrân sûresi yedinci ayetindeki açıklamasını isabetli bulur:

---

[487] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 33b.
[488] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 7a-8a.
[489] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 7b.
[490] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 10a.

"Râzî, Kur'an'ın avam-havas herkese hitap ettiğini, avamın işlerin çoğunda gerçeği kavramaktan uzak olduğunu, avamdan biri "bir şeyin var olup fakat cisim olmadığını ve yer kaplamadığını…" duyunca onun yokluk ve olumsuzluk olduğunu sanır ve böylece ta'tîl'e, yani Allah Teâlâ'nın sıfatlarını boşa çıkarma/taʿtîl sûretiyle şirke düşeceğini, dolayısıyla halkın zihninde canlandırabileceği (tevehhüm edebileceği) sözlerle konuşmanın en doğru olduğunu söyler."[491]

3. Allah Teâlâ'nın Benzersizliği ve Denginin Bulunmayışı

Saçaklızâde'nin yazdığı müstakil bir kelâm eseri mevcut olmasına rağmen tenzîh konularına ayrı bir önem vererek *Risâletü't-tenzîhât* adıyla bir eser yazmıştır.[492] Bu eserden sonra yazdığı bilinen *Risâletü'l-gayb* adlı eseri de Allah Teâlâ'yı zâtına layık olmayan hususlardan tenzîh bahislerini içermektedir.

Genel olarak Saçaklızâde'nin konunun fikri çerçevesini oluşturmasında Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı ve Beyzâvî'nin *Tavali'u'l-envâr*'ı etkilidir.

Saçaklızâde'nin tenzîh konularına umumi bakışını *Şerhu'l-Mevâkıf'*'tan nakille sorduğu bir soru ve cevabı çerçevesinde yaptığı yorumlar ortaya koymaktadır. Soru şöyledir:

"Allah Teâlâ'nın evrende bir yer kaplamaması ve bir yönde bulunmaması gibi Ehl-i kıble'nin ihtilafa düştüğü konularda hüküm veren kişi hakkında ne peygamber ne sahâbe ne de tâbiîn bir söz söylemiştir. Şunu da biliyoruz ki Hz. Peygamber'e gelen bedevîlerin tümü de Allah Teâlâ'nın bir cisim olmadığını, bir mekânda veya bir yönde bulunmadığını biliyor değillerdi. Kitap ve sünnette bu nitelikleri Allah'tan olumsuzlayanın lehinde ve Allah'ta sübutunu savunanın aleyhinde kanıtlar vardır. İslam dinînin sıhhati bu konularda gerçeğin bilinmesine bağlı değildir. Bu konularda yapılacak hata dinin hakikatine zarar verici de değildir. Aksi halde bu konularda insanların inanç şekillerini araştırmak zorunlu olurdu. Fakat ne Hz. Peygamber zamanında ne de sahabe zamanında böyle bir konuşma olmamıştır. Sonuç olarak bu

---

[491] Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII/176; Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 9b.
Saçaklızâde'nin yukarıdaki hassasiyeti hiç ihlal etmediğini söyleyemeyiz. *Neşrü't-Tavâli*ʿ'de kuvvetle muhtemel eski Araplardan kalan ve teşbih çağrıştıran "Allah'ın ömrü-hayatı üzerine yemin olsun" (ولعمر الله) meâlindeki ifadeyi bir dikkatsizlik sonucu kullanmıştır. Her nekadar "Allah'ın ömrü", "Allah'ın hayat sıfatı" anlamında alınacak olsa da sözün halk tarafından işitilmesinde ilk anlaşılacak anlam teşbihi çağrıştırmaktadır. (Saçaklızâde, *Neşrü't-Tavâli*ʿ, s. 585).
[492] Bu eser doktora tezi kapsamında eş zamanlı olarak tahkiki yapılan eserdir.

konularda hata edeni tekfir edecek kadar aşırıya gitmek caiz değildir. Çünkü bunda büyük bir tehlike vardır."[493]

Saçaklızâde sorunun tahlilinde Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde geçen haberî sıfatların delil kullanıldığını ve üzerinde icma olan "zarûriyyâtı diniyyenin" inkârına varmadığı durumlarda kişinin tekfir edilemeyeceğini aktarıp onaylar.[494]

Saçaklızâde, yukarıdaki Eşʿarî görüşlerin aksine Hanefî fıkıh ve fetva kitaplarında bulunan " Allah Teâlâ'ya yer veya cisim isnat edenin kâfir olduğuna" dair bilgilerin nedeninin Ebû Hanîfe'nin "hüsün ve kubuh" konusunda Eşʿarî'den farklı düşünmesi olarak görmektedir.[495] Eşʿari'ye göre Allah Teâlâ bildirmeden, bir sevap veya cezayı hak etmek anlamında insan aklıyla eşyada bulunan iyilik veya kötülüğü (hüsün veya kubuh) bilemez. Dolayısıyla da bilmediği konularda da sorumlu olmaz. Netice de mezkûr hususlar akılla bilindiği ve Allah Teâlâ'nın bir bildirmesi olmadığı için Mümin hataya düşse de sorumlu olmaz. Ebû Hanîfe ise aksi görüştedir. Mümin aklıyla eşyada bulunan iyiliği veya kötülüğü anlayabilir. Bunun neticesinde sorumlu olur. Anılan fetva kitaplarındaki farklı görüşlerin nedeni budur.[496]

Saçaklızâde bu tartışmalardan sonra Allah Teâlâ'ya yer, yön veya cisim isnat etme hususunda hem Eşʿarî hem de Ebû Hanîfe'ye göre bu tür konuları anlayamayan avamın (halkın) ne diyâneten nede zahiren kâfir olacaklarını,[497] hatta bu tür konuların öğrenilmesinde güçlük olması sebebiyle halkın bu konuları kanıtlarıyla bilme zorunluluğunun olmadığını ifade etmiştir.[498] Ancak Ebû Hanîfe ye göre aklen Allah Teâlâ'yı tenzîh etmenin gerekli olduğu konuları delilleri ile bildikten sonra, Allah'ı bu noksanlıklardan tenzîhte tereddüt ederse hem diyâneten hem de zahiren inkâra düşmüş olur[499].

---

[493] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/380-381; Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 3b.

[494] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/380-381; Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 4a.

[495] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 4b; krş. ʿÂlim b. 'Alâ, *et-Tâtârhâniyye*, IV/236; Burhânüddîn (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergīnânî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nuʿmânî* (nşr. Abdülkerim Sâmî el-Cündî), Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, Beyrut, 2004, V/229; Ömer b. Mahmud elʿAvvâz es-Senâmî, *Nisâbu'l-ihtisâb* (Merizen Saʿîd Merizen ʿÂsîrî), Mektebetü't-Tâlibi'l-Câmiʿî, Mekke, 1986, s. 377; Bedrettin Simâvî, *Câmi'u'l-fusûleyn*, II/299.

[496] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 5a-b.

[497] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 6a-7b.

[498] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 7a.

[499] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 7b.

Allah Teâlâ'yı denk olabilecek bir varlıktan (misl) tenzîh, benzer olabilecek varlıktan tenzîhten gibi açık delillerle bilinebilecek konulardan değildir. Dolayısıyla halkı Allah Teâlâ'yı, O'na denk birtakım niteliklerden tenzîhle mükellef tutmak doğru değildir. Ehl-i Sünnet'in benzerlik ve denkliğin Allah Teâlâ'dan olumsuzlanması (tenzîh) için kullandığı "*O'nun dengi gibi hiçbir şey yoktur.*[500]", "*Şüphesiz Allah âlemlerden müstağnidir (onlara muhtaç değildir).*"[501] gibi ayetler iknaîdir ve bu ayetlerin kanıt olarak kullanılması ise aklîdir.[502]

4. Allah Teâlâ'yı Mekândan Tenzîh

Saçaklızâde önceki konularda olduğu gibi Allah Teâlâ'ya bir mekân nispet etmenin doğruluğu veya yanlışlığının teorik paradigmasının ötesinde böylesi bir durumun başa gelmesi halindeki pratik durumu naslara bağlı olarak tartışmaktadır. Yazar, Eş'arî ve Matürîdî mezheplerin yöntem tahlillerini yaparak ve fetva kitaplarında bulunan aşırı birtakım görüşleri tabiri caizse bir şablon içine alıp sınırlayarak bir orta yol sunmaktadır. Bu haliyle mutaassıp bir mezhep bilgini olmaktan çok uzaktır.

Saçaklızâde, Hanefî fıkıh kitaplarında Allah Teâlâ'ya yer nispet etmenin küfür olduğunu ifade eden görüşleri hadis kaynaklarında geçen birkaç hadisi aktararak izah etmiştir. Rivayetlerden biri şöyledir: "Muaviye b. Hakem Hz. Peygamber'e bir cariyesini getirip bir köle azadı borcunun olduğunu, dolayısıyla onu azat edip edemeyeceğini sorunca Hz. Peygamber cariyeye sorar: '*Allah nerededir?*' O da: Göktedir, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: '*Ben kimim*?' dedi. O: 'Allah'ın elçisisin.' Dedi. Peygamber (s.a.s) sahibine: '*Onu azat et, o Mümindir*'. Dedi.[503] Şerefüddîn et-Tîbî (ö. 743/1343), "göktedir" cevabından cariyenin putlara tapmadığı için Allah'ın gökte olduğunu söylediğini dolayısıyla muvahhide olduğunun anlaşıldığını, bu sözün Allah'ın yüceliğini ifade etmek için kullandığını ifade etmiştir.[504] Saçaklızâde, şârih Tîbî'nin yorumunu isabetli bularak Hz. Peygamber'in

---

[500] eş-Şûra Sûresi, 42/11.
[501] el-Ankebût Sûresi, 29/6; krş. el-En'âm, 6/133; Yûnus, 10/68.
[502] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 9a-9b.
[503] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 10b; Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, VII/2352; krş. Malik b. Enes, *el-Muvatta*, 1464; 1465; Müslim, *Sahih*, Mesâcid, 32; el-Hacc, 247; en-Nesâî, *Sünen*, VII/56.
[504] Tîbî, *el-Kâşif*, VII/2352.

insanlara aklî seviyelerine göre konuşmakla mükellef olduğunu söylemiştir.[505] Hatta Nîsâbûrî'nin bu hadisi gerekçe göstererek Allah Teâlâ'nın tüm sıfatlarına inanmanın şart koşulamayacağı görüşünü aktararak onaylamıştır.[506]

Saçaklızâde, rü'yetullah'ın ahirette, cennette gerçekleşeceğini Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak kabul eder. Ancak Allah'a, velev ki cennette olsun yer nispet edilmesinin küfür olduğunu söylemiştir. Mümin "ben Allah'ı cennette iken gördüm" derse kâfir olmaz. Bu ifade yerine "ben cennete (olan) Allah'ı gördüm" derse küfrüne hükmedilir.[507] Saçaklızâde, Cemâlüddîn el-Erdebîlî'nin (ö. 779/1377 [?]) rü'yetüllah ile ilgili "fakat salt görme iddiası sebebiyle tekfir aşırılığına gitmek zor ve tehlikeli bir durumdur"[508] sözünün açıklamasında, mutasavvıfların müşahade ve rüyetle ilgili bazı durumları kavramlaştırdıklarını, dolayısıyla Allah'ı gördüğünü iddia eden mutasavvıfın zahiren küfre düşmeyeceğini çünkü bu görme ile hakiki (gözle görmenin) kastedilmeyeceğini; ancak gerçek görmeyi kast ederse diyâneten küfre düşeceğini söylemiştir.[509]

Saçaklızâde, kelâm bilgini gibi bu tür konuları bilmesi beklenen kişinin Allah Teâlâ'ya yer nispet edecek ifadeleri kullanması durumunda, tevili mümkün olduğu için hem diyâneten hem de zahiren tekfir edilemeyeceğini ifade etmiştir. Nitekim ona göre cahilin durumu da aynıdır. Ancak Saçaklızâde, kişi te'vîli mümkün olmayacak şekilde bir yer nispetinde bulunursa veya bir aşağılama kastı ile söylerse küfre düşeceğini ifade etmiştir.[510]

5. Allah Teâlâ'yı Acziyyetten ve Başka Bir Varlığa Muhtaç Olmaktan Tenzîh

Saçaklızâde tabiatçı filozoflar, İslam filozofları, Kaderiyye ve Muʿtezile'nin Allah Teâlâ'nın yaratma sıfatı, maddenin doğası, evreninin yaratılması ve insanın fiilleri konularındaki görüşlerini özetleyip Ehl-i Sünnet penceresinden tenkit eder. Bu konular

---

505 Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 10b-11a.

506 Nîsâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân*,I/143; Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 11a.

507 Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 16b.

508 Bu sözü Saçaklızâde Ali el-Kârî el-Herevî'den, o da el-Erdebîlî'den nakletmiştir. (el-Erdebîlî, *el-Envâr*, III/285; Alî el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 215; Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 33b).

509 Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 33b.

510 Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 11b-12a.

Ehl-i Sünnet'e göre Allah Teâlâ'nın sıfatlarına sınırlandırma getiren veya mükemmellik ifade eden niteliklerine eksiklik getirdiği değerlendirilen hususlardır. Yazarın bu konulara yaklaşımı değerlendirildiğinde, sık sık alıntılar yaptığı *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki görüşlere paralel olduğu göze çarpmaktadır. Yazar aynı zamanda Hanefî fıkıh, fetva ve tefsir kaynaklarını tarayarak bu kaynaklardaki görüşleri tenkide tabi tutmuştur. Aşağıda Saçaklızâde'nin, nispeten Ehl-i Sünnet'in görüşlerinden farklı olan veya bu konularda dikkat çeken görüşleri özetlenmiştir.

Saçaklızâde'nin aktarımına göre, "filozoflar varlıkların aslı olan maddenin kadîm olduğunu, Allah Teâlâ'nın maddesi olmayan bir varlığı sonradan var edecek gücünün bulunmadığını, Allah Teâlâ'nın maddeye şekil vermesi (sûret) maddede bulunan ve bu değişikliği kabul eden niteliği sebebiyle olduğunu, yani Allah'ın var olan maddenin şekil vericisi olduğunu iddia etmektedirler." Saçaklızâde'ye göre bu üç konuda da filozoflar küfre düşmüştür. Çünkü Allah Teâlâ'ya acziyet nispeti vardır. Hâlbuki Allah maddeyi yoktan yaratmaya da şekil vermeye de muktedirdir.[511]

Kaderiyye ve Muʿtezile'ye göre Allah'ın iyi ve güzele iradesi vardır. Ancak kötü ve çirkin olanı kerih görür, yani ona iradesi yoktur.[512] Saçaklızâde bu görüşte olanların küfre düşmeleri konusunda -Ehl-i Sünnet içinde- fikir birliği olmadığını, "Allah Teâlâ'nın kötü ve çirkine iradesinin olmamasının" ona açıkça acziyet isnadı anlamını taşımadığını söylemiştir.[513]

Allah Teâlâ gücü her şeye yetendir. Yaratılanların en büyüğü ile en küçüğünü yaratmak Allah için aynıdır. Allah Teâlâ'nın kudret sıfatı, bir şeyi var ederken yaratılan varlığa göre bir zorlanma ile karşılaşmaz. Örneğin kim Allah için basit bir toz tanesinin yaratılmasının yüce arşın yaratılmasından daha kolay olduğuna inanırsa küfre düşmüş olur. Çünkü bu Allah Teâlâ'ya arşı yaratmasında acziyet isnadı anlamına gelmektedir. Cahil halkın böylesi bir inanca sahip olması onların küfre düşmesini gerektirmez.

---

[511] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 22b-23a.

[512] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/193; Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâid*, s. 111-112; Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 22b-23a.

[513] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 22b-23a.

Çünkü halk için mütevatir seviyede olan bilgi "*Allah her şeye gücü yetendir*"[514] ayetinde olan bilgidir.[515]

Saçaklızâde, Allah Teâlâ'ya acziyet isnadı anlamı taşıyabileceği gerekçesi ile bir kişinin muhatabına söylediği "sen ilah olsan da ben senden hakkımı alırım" ifadesinin zahiren küfür (Allah Teâlâ'yı inkâr) manası taşıyacağını söylemiştir. Yazar "peygamber olsan da hakkımı senden alırım" ifadesi kullanılacak olursa peygamber insan olduğu için bu söz söylendiğinde kişinin küfrünü gerektirmeyeceği kanaatindedir.[516]

6. Allah Teâlâ'yı Bilgisizlik ve Unutkanlıktan Tenzîh

Saçaklızâde, "*Allah her şeyi bilgisiyle kuşatmıştır*" ,[517] "*Rabbim sapmaz ve unutmaz*"[518] mealindeki ayetlerini dayanak göstererek, felsefecilerin söyleyegeldikleri "Allah Teâlâ'nın cüz'iyyâtı bilmediği iddiasını reddeder ve bu iddiaları sebebiyle küfre düştüklerini söyler. Allah Teâlâ hem cüz'iyyâtı hem külliyâtı bilir. O, sınırsız varlıkları ayrıntılarıyla bilir. Bu bilgi mükemmel seviyede bir bilgidir. Açıkta olan bir varlık da gizli olan bir varlık da Allah tarafından aynı kolaylıkla bilinir durumdadır. Örneğin Allah Teâlâ için göğün ortasındaki güneş, yerin dibindeki karanlıklarda örtülü bulunan bir zerreden daha açık bilinir durumda değildir. Saçaklızâde'ye göre aksine bir iddia Allah Teâlâ'ya acziyet isnadı anlamına gelir ki bu yanlıştır.[519]

---

[514] el-Bakara 2/20, 106, 109, 148, 259; Âl-i İmrân 3/165; en-Nahl Sûresi 16/77, vd.

[515] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 23b-24a.

[516] Saçaklızâde diyâneten ise birinci örnekte gerçek anlam kastedilirse, ikinci örnekte de hafife alma kastedilirse küfre düşüleceğini söylemiştir. (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 24b). Krş. Bedreddin Simâvî, *Câmiʿu'l-fusûleyn*, II/299-300.

[517] Talâk, 65/12.

[518] Tâhâ, 20/52.

[519] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 25a-25b. Krş. Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâ'id*, s. 77; ʿAlî el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 34. Saçaklızâde kişinin yaptığı işe Allah Teâlâ'nın ilmini şahit gösterip yalan söylerse son tahlilde küfre düşmeyeceğini ancak günahkâr olacağını söylemiştir. Örneğin bir kişi Allah biliyor ki şu işi yaptım" dese fakat söylediği işi yapmamış olsa, eğer bu şahıs Allah Teâlâ'ya bilgisizlik isnadı anlamına gelecek inançta değilse küfre düşmez fakat günahkâr olur. (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 25b-26b; krş. Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV/51; Ebû'l-Muʿîn Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, II/404).

7. Allah Teâlâ'yı "Bedâ" Düşüncesinden Tenzîh

Saçaklızâde, *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan da alıntılar yaparak Allah Teâlâ'nın bilgisinde değişiklik olması anlamına gelen "bedâ"[520] düşüncesine Allah Teâlâ'nın ilim sıfatına eksiklik getireceği ve Allah'ın acziyete düşmesi anlamına geleceği gerekçesi ile karşı çıkmış ve bu fikri kabul etmenin kişiyi küfre düşüreceğini söylemiştir.[521]

8. Dinî Hükümlere Uysa da Akla Uymayan Bazı Durumlardan Allah'ı Tenzîh

Saçaklızâde'nin bu konuyu ele alırken ortaya koyduğu aklî özgürlüğün, her ne kadar bu konuda görüşlerini dayandırdığı şahıslardan biri Eşʿarîlik mezhebine mensup olan Beyzâvî olsa da, Ehl-i Sünnet düşünce kalıplarını, özellikle Eşʿarîlik ve Selefîlik düşünce kalıplarını zorladığı hatta aştığı söylenebilir. Bu durum örneğin Saçaklızâde'nin ***Risâletü't-tenzîhât***'ta "derin bir konu" başlığıyla akıl ile nakil ilişkisini ve bu ilişkinin Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili olabilecek uzamlarını Allah Teâlâ'yı tenzîh bağlamında ele almasında gözlemlenebilmektedir.

Saçaklızâde, konuyu " hakka dayalı hüküm vermesi, vadine vefa göstermesi, muttakileri cennete koyması ve kâfirleri de cehenneme koyması gibi Allah Teâlâ'nın bu fiilleri yaptığı dinî kaynaklardan kesin olarak bilinen, ancak aynı zamanda aklın Allah Teâlâ'nın bu fiilleri yapmamasına da cevaz verdiği bir şeyi yapmasını kulun Rabbinden istemesi" veya "unutkanlık ve hatadan sorumlu tutulma, güç yetiremediği şeyden kulun mesul tutulması, Allah'ın vadinden dönmesi, küfre veya günaha rıza göstermesi yahut

---

[520] **Bedâ**: Gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi" mânalarına gelen bedâ, terim olarak "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" şeklinde tarif edilir. Bedâ telakkisi ilk olarak Şiî çevrelerde ortaya çıkmıştır. Genellikle kabul edildiğine göre bedâ fikrini ilk defa ileri süren, Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) intikamını almak sûretiyle Ehl-i beyt taraftarları nezdinde itibar kazanan Muhtâr es-Sekafî'dir (ö. 67/687). Muhtâr bir savaş öncesinde askerlerine Allah'ın kendilerini zafere ulaştıracağını söylemiş, savaştan zaferle çıkınca da, "Allah'tan aldığım bilgilerle işin böyle olacağını size bildirmemiş miydim?" diyerek kerâmet iddiasında bulunmuş; ancak Mus'ab b. Zübeyr'in (ö. 72/691) ordusu karşısında mağlûp olunca, "Allah bana zafer vaad etmişti, fakat daha sonra kendisine bu değişik sonuç zâhir oldu (bedâ lehû)" sözüyle Allah'ın ilim ve iradesinde değişiklik meydana geldiğini ima etmiş ve bu görüşüne, "*Allah dilediğini siler, dilediğini sâbit kılar*" (er-Ra'd, 13/39) âyetini delil getirmiştir. Muhtâr es-Sekafî'den sonra Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) bedâ fikrinin ikinci kaynağı olarak gösterilir. Şiî literatürüne göre İmam Ca'fer, oğlu İsmâil'in (ö. 138/755-56 [?]) kendisinden sonra imam olacağını söylemiş, fakat İsmâil babası hayatta iken ölünce Ca'fer es-Sâdık olayı bedâ telakkisiyle açıklamıştır. Bu şekilde ortaya çıkan bedâ görüşünü Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) daha ileriye götürerek Allah'ın varlıklar hakkındaki bilgisinin bunların mevcudiyetiyle başladığını söylemiştir. Bedâ görüşünü benimseyenlere de Bedâiyye denilmiştir. (Avni İlhan, "Bedâ", *DİA*, İstanbul, 1992, V/290-291).

muttakileri cehenneme, kâfirleri cennete koyması gibi dinî kaynaklardan Allah Teâlâ'nın kesin olarak yapmadığı bilinse de aklın yapmasına cevaz verdiği bir şeyi yapmasını istemesi" durumlarını araştırırken şöyle değerlendirmiştir: "Kişi bu isteği Allah Teâlâ'nın yapabileceği veya yapamayacağı tereddüdüyle istemişse hem zahiren hem de diyâneten küfre düşmüştür."[522]

Saçaklızâde, konu ile ilgili "Allah'tan zulme rıza göstermemesini, adaletle hükmetmesini veya zulümle hükmetmemesini, kuluna cimrilik yapmamasını istemek" gibi ifadelerin tahlili ile detaylandırmıştır.[523]

Saçaklızâde'nin bağlam içinde görüp ele aldığı bir diğer bir örnek yine Hanefî fetva kitaplarında çokça geçen, bir kişi "Allah'ım tüm Müminleri bütün günahlarıyla birlikte bağışla" diye dua etse onun inanç durumu ne olur" sorusudur. Çünkü kesin dinî delillerle (naslarla) bazı Müminlerin cehenneme gireceği sabittir.[524] Dolayısıyla kesin bir dinî delille sabit olan bir hususun aksine bir dua bu dinî delili yalanlama anlamına gelmektedir.[525] Yazar, Zemahşerî'nin çözümünü tercih ederek fetva kitaplarındaki tekfirci söylemi devre dışı bırakmıştır. Allah Teâlâ'nın inanmayanların bağışlanması için duasını kabul etmeyeceğini beyan etmesine[526] ve imkânsız olanı isteme anlamına gelmesine rağmen, Hz. İbrahim babasının bağışlanması için Allah Teâlâ'ya duada bulunmuştur. Saçaklızâde, "Zemahşerî'nin, Hz. İbrahim'in bu duasının merhametin

---

[521] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 26b; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/420.

[522] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 26b-27a. Beyzâvî bu sorunu Kur'an'ı-Kerim'de bulunan her iki isteğin örnekleri ile açıklamıştır. Ona göre bu örneklerde kulun bu istekleri onun kulluğuna ve boyun bükmesine hamledilmelidir. Şüpheye mahal yoktur, bu tür isteklerin istenmesi aklen mümkündür (Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, I/166; el-Bakara 2/286; el-Enfâl 8/51).

[523] Saçaklızâde'ye göre bu konuda asıl problem zahiren inanmayla ilgilidir. Bu konuda sözü söyleyenin asıl amacı Allah Teâlâ'nın muradına uygun olan bir hususun tahakkukunu istemek olduğu için diyâneten inançta bir sorun söz konusu değildir. Eğer sözü söyleyende Allah Teâlâ'nın örneğin adaletle muamele edeceği hususunda bir tereddüt olursa veya bir aşağılama kastı olursa şüphesiz kişi küfre düşmüş olur. (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 27a-28a); krş. Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, Dârü'l-Maʿrife, Beyrut, ts., XVI/59-60; Ebü'l-Kāsım Nâsırüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî, *el-Mültekat fi'l-fetâva'l-Hanefiyye* (nşr. Mahmud Nassâr ve Yusuf Ahmed), Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, Beyrut, 2000, s. 247; ʿÂlim b. ʿAlâ, *et-Tâtâthâniyye*, IV/236; Burhânuddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, V/228-229; el-Erdebîlî, *el-Envâr*, III/276; Berdeddîn Simavî, *Câmiʿu'l-Fusûleyn*, II/299-300; Sirâcüddîn ʿAlî b. ʿOsmân el-Ûşî, *el-Fetâvâ's-Sirâciyye* (nşr. Mahmud Osman el-Bistavî), Dârü'l-ʿUlûmi'z-Zekeriyyâ ve Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, Güney Afrika, 2011, s. 302.

[524] et-Tevbe 9/80.

[525] Sinan Efendi, *Tebyînü'l-Mehârim*, vr. 131a; el-Karâfî, *ez-Zehîra*, II/202; el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV/351-352; Burhânuddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/174-175 vd.

zirvesi olduğunu, inkâr veya Allah'a isyan anlamı taşımadığı" çözümünü tercih etmiştir.[527]

9. Allah Teâlâ'yı Hudûsten (Sonradan Var Olmadan) Tenzîh

Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatlarının Ehl-i sünnet'in görüşlerine uygun olarak kadîm olduğunu söyleyen Saçaklızâde, Eşʿarîler'le Matürîdîler arasındaki fiilî sıfatların kıdemi tartışmasında Mâtürîdiler'in görüşünü tercih edip hem kudret hem de tekvîn sıfatının kadîm olduğunu savunmuştur. Öte yandan Saçaklızâde bu konuda iki mezhep arasındaki fikir ayrılığının öze ait olmayıp lafzî olduğu görüşünü de aktarmıştır.[528]

Saçaklızâde'ye göre Allah Teâlâ'nın tekvîn sıfatı zâtî sıfatlardandır ve kadîmdir. Hâdis olan tekvîn sıfatının taallukları olan tarzîk (rızık verme), ihyâ (can verme) ve imâte (öldürme) gibi sıfatlardır. Örneğin tarzîk sıfatı, tekvîn sıfatının rızık verme şeklindeki taallukudur (yansımasıdır). Dolayısıyla hâdis (yaratılmış) olan, yaratılmış olan nesnelere yansıyan bu taalluklardır. Allah Teâlâ'nın zâtî sıfatı olan tekvîn sıfatı ise kadîmdir. Örneğin, sen otururken Zeyd isminde biri gelip yakınına otursa seninle olun arasında bir ilinti oluşur (taalluk). Sonra sen yerinde sabit dururken o uzaklaşsa yine Zeyd'le aranızda bir taalluk meydana gelir. Zeyd'in bu yer değişmesi -her ne kadar aranızda bir ilinti varsa da- sende (zâtında) bir değişmeye neden olmaz.

Sonuç olarak kim Allah Teâlâ'nın sıfatlarından birinin hâdis olduğunu yahut hâdis olana mahal olduğunu söylerse, bununla Allah'ın zâtının hudûsünü kastederse diyâneten küfre düşmüş olur. Eğer Allah Teâlâ'nın kudretinin veya tekvîninin makdûrât veya mükevvenâta taallukunun hudûsünü kastederse diyâneten küfre düşmese de zâhiren küfre düşmüş olur.[529]

---

[526] eş-Şuʿara, 21/86-87.

[527] Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyuni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* (nşr. ʿÂdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammad Muʿavvid), Mektebetü'l ʿÜbeykân, Riyad, 1998, III/75; İbrahim 14/76; krş. *Buhârî,* Tefsîru'l-Kur'ân, Sûretu'ş-Şûra, 1.

[528] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 30a, 30b; krş. Alî el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 33.

[529] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 30b,31b.

10. Allah Teâlâ'yı Kendisine Uygun Olmayacak Nitelemelerden Tenzîh

Saçaklızâde, Allah Teâlâ'yı kitap, mütevatir sünnet ve kesin aklî delillerle sabit olan niteliklerin aksine, ona layık olmayan vasıflarla, onu nitelemenin veya Allah'ın isimlerinden, emir, yasak, vaʿd veya vaʿîdlerinden herhangi biri ile alay edilmesinin küfür olduğunu söylemiştir. Yazar aynı şekilde, sübûtu ve delaleti kabul edildikten sonra Kur'ân-ı Kerîm'in âhâd kıraatlarından birinin veya âhâd sünnetin delaleti ile sabit olan bir hususun inkârının da küfür olduğunu söylemektedir. [530]

Saçaklızâde, Allah Teâlâ'nın zâtı veya sıfatlarından biri ya da helalliği veyahut haramlığı açık olan dinî bir hükümle dalga geçilmesi veya şaka konusu yapılmasının da kişiyi küfre götüreceğini söylemiştir.[531]

11. Allah Teâlâ'yı Sefehten Tenzîh

Saçaklızâde sefeh kavramını hikmet kavramının zıddı olarak ele almıştır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın fiillerinde hikmetin olmayışı da sefeh anlamında alınmıştır. Dikkate değer olan husus ise Saçaklızâde'ye göre Allah Teâlâ'nın fiillerinde sefehin olabileceğini ifade etmesidir. Ona göre aklen kendisinde hikmet olmayan bir şeyi Allah Teâlâ'nın yapması mümkün olduğu ndan Allah Teâlâ için sefeh yani hikmetten yoksun eylem yapma imkânsız değildir.[532] Saçaklızâde bu görüşüyle Allah Teâlâ'nın eylemlerinin tamamen hikmetten yoksun olduğunu kastetmemektedir. Muʿtezile'nin görüşlerinin aksine, Allah Teâlâ'nın insan aklının kavrayamayacağı birtakım fiillerinin olabileceğini ifade etmek istemiştir.[533] Nitekim yazar fetva kitaplarındaki tartışmaları aktarır ve "kim Allah Teâlâ'nın hikmetsiz bir iş yapması caizdir derse kâfir olur" sözünün tahlilinde bu sözü söyleyenin zâhiren kâfir olacağını ifade eder.[534] Diyâneten ise bu sözle kişinin Allah Teâlâ'nın eylemlerinde insan aklının kavrayamayacağı birtakım hikmetlerin olduğunu kastetmesi halinde küfre düşmeyeceğini ifade etmiştir.

---

[530] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 33b.

[531] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 36b; *Risâle fî tahkîki'l-îmâni ve'l-küfr*, Milli Ktp., Nu. 1747, 53a, 53b.

[532] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 37b.

[533] Devvânî, *Şerhu'l-ʿAkâ'id'l-ʿAdûdiyye*, s.124.

[534] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 37b; krş. ʿÂlim b. ʿAlâ', *et-Tâtârhâniyye*, IV/235.

12. Allah Teâlâ'yı Zamandan Tenzîh

Saçaklızâde Allah Teâlâ'nın zâtı ve zâtî sıfatlarının zamanın akışından etkilenmediğini, zamanın ötesinde olduğunu, fiilî sıfatlarının ise kudret veya tekvîn sıfatının taallukları olduğunu, bu taallukların zamânî olduklarını, yani zamandan etkilendiklerini ifade etmiştir.

Halkın Allah Teâlâ'nın üzerinden zaman geçmesi konusundaki görüşlerini inceleyen yazar bu konuda Allah'ın zaman içinde olduğunu, üzerinden yılların veya asırların geçtiğine inanılması halinde zâhiren halkın küfre düşmeyeceğini, çünkü halkın bu görüşle Allah'ın zamanla ilintili (mukârin) düşündüklerini, yoksa diğer nesnelerde olduğu gibi zamanın geçmesi ile Allah Teâlâ'nın zât veya sıfatlarının değiştiğini kastetmedikerini söylemiştir. Ona göre Eğer Allah'ın zamanın geçmesi ile değiştiğini kastedecek olsalar onlar da diyâneten küfre düşmüş olurlar.[535]

13. Allah Teâlâ'ya Ortak Koşmaktan Tenzîh

Saçaklızâde, Allah Teâlâ'ya şirk koşulması konusunu, konunun kelâmî-felsefî ve kelâmi-fıkhî içeriğini dikkate alarak farklı başlıklar altında ele almıştır. *Neştrü't-Tavâli'*'de kısmen ele aldığı konuyu *Risâletü't-tenzîhât*'ta ise teferruatları ile ele almış, konunun hem itikâdî hem de fıkhi yönünü tahlil etmiştir.

1. Maddeye Tesir Gücünün Verilmesi

Saçaklızâde Ehl-i Sünnet'in "yaratma" görüşünü benimsemektedir. Buna göre asıl yaratıcı Allah Teâlâ'dır. Maddenin var olma, şekil değiştirmede kendine ait özel bir gücü yoktur. Tüm varoluşlar Allah'ın yaratması ile ortaya çıkmaktadır. İnsanların fiilleri bile "mukârenet" veya "kesb" yolu ile son tahlilde Allah'ın yaratması ile var olmaktadır.[536]

---

535 Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 38b; krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/31; Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâ'id*, s.74.

536 Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 17a-17b. Krş. Ebû Abdillah es-Senûsî, *Şerhu's-Senûsiyye el-Kübra*, s.148-149.

Bu konuda İslam filozoflarının “maddede varoluş aşamalarında etkin bir gücün olduğu” görüşünü küfür; “böylesi bir gücü Allah Teâlâ’nın maddeye verdiğini” kabul etmeyi de Ehl-i Sünnet’in kabul etmemesi gerekçesi ile bidʿat görmektedir[537].

Yazara göre, muhtelif yerlerde mecaz yolu ile kullanılan “bahar baklayı bitirdi” [538] yahut “ateş pamuğu yaktı”[539] türündeki ifadelerin gerçek mananın kastedilmesi haricinde bir sorun oluşturmamaktadır. Özellikle inanmış Ehl-i Sünnet mensubu bir kişinin bu ifadeleri mecazen kullanımının mutat olduğunu, dolayısıyla itikadî bir sorun oluşturmayacağını ancak ateist bir kişinin kullanımında inancının Allah Teâlâ dışında maddenin var edici gücünü kastetmiş olması dikkate alınmalıdır.[540]

2. İnsan Fillerinin Yaratmaya Etkisi

İnsanın fillerinin oluşmasında Kaderiyye ve Muʿtezile’nin “Allah Teâlâ ile beraber” yahut “kulun kendi başına” fiilini meydana getirmesi iddiası hakkında Hanefî mezhebinin fetva kitaplarındaki bu mezhepleri tekfir eden görüşlere mesafeli yaklaşmaktadır. Özetle, Saçaklızâde bu konuda hoşgörülü davranarak Kaderiyye ve Muʿtezile’nin tekfir edilmesinde görüş birliğinin olmadığını söylemektedir.[541]

Saçaklızâde, rızık konusunda kulun dahlini kabul etse de Allah Teâlâ’nın rızık vermesinin gerekçesi olarak kulun hareketinin ön koşul veya ana etken olarak kabul edilmesini yanlış bularak bunu kabul eden kişinin zahiren küfre düşeceğini, ancak Allah’a acziyet isnat etme anlamı taşısa da Allah Teâlâ’nın rızık vermesi için kulun kesbinin kastedilmesi durumunda kişinin diyâneten küfre düşmüş olmayacağını söylemiştir.[542]

---

[537] Saçaklızâde, *Risâletü’t-tenzîhât*, 17b-18a. Krş. Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, I/55.

[538] Saçaklızâde, *Risâletü’t-tenzîhât*, 13b-14a. Krş. el-Kazvînî, *et-Telhîs*, s. 241-245; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telhîs*, s.242-243.

[539] Saçaklızâde, *Risâletü’t-tenzîhât*, 18b. Krş. el-Kazvînî, *et-Telhîs*, s. 228-229.

[540] Saçaklızâde, *Risâletü’t-tenzîhât*, 18b, 22b.

[541] Saçaklızâde, *Risâletü’t-tenzîhât*, 18a-19b. Krş. Teftâzânî, *Şerhu’l-ʿAkâid*, s.13-14; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII/163-164.

[542] Saçaklızâde, *Risâletü’t-tenzîhât*, 22b.

3. Allah Teâlâ Dışında Bir Varlığa Secde Edilmesi

Saçaklızâde, Allah Teâlâ dışında bir varlığa ibadet anlamında tazim gösterilmesini şirk kabul ederek, meseleyi Allah Teâlâ dışında bir varlığa secde edilmesi örneği üzerinden işlemiştir.[543] Kişi kendi isteğiyle (tavʿan) müşriklerin mûtat yaptıkları gibi güneşe, aya, ateşe, haça veya puta secde ederse bu inkârdır, küfürdür. Eğer bunlar dışında yine kendi isteğiyle bir varlığa, örneğin bir krala secde edecek olursa bu secde Allah Teâlâ'ya yapılan tazim secdesi gibi bir secde ise yine küfre düşer. Ancak selamlama maksadıyla secde ederse küfre düşmesi tartışmalıdır.[544] Saçaklızâde bu noktada Kâdîhân'a (ö. 592/1196) ait *el-Fetâvâ'l-Hâniyye,* Bedreddin simâvî'ye (ö. 823/1420) ait *Câmiʿu'l-fusûleyn* ve Tâhir b. Ahmed el-Buhârî'ye (ö. 542/1147) ait *el-Hulâsa* gibi Hanefî fetva kitaplarından alıntılar yaparak selamlama secdesinin tazimi içerme ihtimaline rağmen, niyeti içermediği için, küfrü mutlak olarak gerektirmediği görüşünü tercih etmiştir.[545]

Kişi baskı altında (ikrah altında) Allah Teâlâ dışında bir varlığa secde ederse bu baskı neticesinde kişinin ibadet isteği mevcut olursa kâfir olur, çünkü ikrah kalbe nüfuz etmez. Aksi halde selamlama niyeti ile baskı altında secde ederse bir sakınca oluşturmaz.[546]

Allah Teâlâ dışında bir varlığa yapılacak secde teşekkür için olursa (şükür secdesi), örneğin bir koca karısının kendisine şükür secdesi yapmasını isterse kâfir olmaz. Ancak bu koca kendisine ulûhiyet anlamı taşıyacak veya ilaha yapılan tazim türünden bir secde yapılmasını isterse kâfir olur.[547]

Saçaklızâde Allah Teâlâ'ya ibadet etmeye mahsus olan saygı şekillerini Allah Teâlâ'ya şirk koşulması kapsamında değerlendirerek her bir davranışı hem dış görünüşü (zahiren) hem de iç dünyada yer bulması bakımından yorumlamıştır. Secde insanın

---

[543] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 18b-19b.

[544] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 18b-19a.

[545] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât,* 19a; Kâdîhân, *el-Fetâvâ el-Hâniyye,* III/577; Bedrettin Simâvî, *Câmi'u'l-fusûleyn*, II/214-215;İftiharuddin el-Buhârî, *el-Hulâsa*, vr. 359a. Krş. Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 316; Burhanettin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, V/252-253.

[546] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 19a. Krş. Kâdîhân, *el-Fetâvâ el-Hâniyye* III/577.

[547] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 19a-19b.

başka bir varlığa gösterebileceği en üst ibadet, saygı veya teşekkür şekli olduğu için yazar konuyu bu örnek üzerinden işlemiştir.[548]

Kişinin yukarıda açıklanan saygı şekilleri dışında kullandığı birtakım aşırı sevgi ifadelerini de Saçaklızâde şirk kapsamına girip girmemesi bakımından değerlendirmiştir: Kişinin, örneğin eşine "sen benim için Allah gibisin" veya "sen bana Allah'tan daha sevimlisin" gibi ifadeler kullanması bu kapsamdadır. Birinci örnek için yazar kişinin ibadet kastı olmaksızın aşırı sevgi sebebiyle söylenen bu ifade sebebiyle diyâneten küfre düşmeyeceğini, zahiren ise durumu hakkında bir karara varamadığını ifade etmiştir. Eğer eşinin ibadete layık olduğunu düşünürse küfre deşer.

İkinci örnekte ise kişi bu tür bir ifadeyi Allah'ın kendisini yarattığını, ona rızık verdiğini, tüm işlerinin asıl sahibi olduğunu inkâr etmeksizin istem dışı (aşk gibi) aşırı (ızdırârî) bir sevgi sebebiyle kullanmışsa diyâneten küfre düşmez.[549]

4. Allah Teâlâ Dışında Bir Varlığın Adıyla Yemin Edilmesi

Saçaklızâde bazı hadis kaynaklarında geçen "*Kim Allah dışında bir şey ile yemin ederse Allah'a şirk koşmuş olur*"[550] hadisine bağlı olarak yapılan yorumları aktarmıştır. Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1340) rivayet ettiği bu hadisi Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) şöyle açıklamıştır: "Yani kim Allah'ın adı ve sıfatları dışında bir varlığın adına ona inanarak ya da Allah Teâlâ'ya gösterilen tazimi ona göstererek yemin ederse Allah'a ortak koşmuş olur."[551] Tîbî (ö. 743/1343) ise Hz. Peygamber'in "*Babasına yemin olsun ki kurtuluşa ermiştir*"[552] hadisinde olduğu gibi dil alışkanlığı ile söylenirse şirk olmayacağını söylemiştir.[553]

Saçaklızâde, benzer yeminleri de değerlendirerek kişi yeminin Allah Teâlâ'nın adı dışında bir varlığın adına yapılmayacağını bilse bile, Allah Teâlâ için yapılan tazim gibi bir tazimde bulunmadığı sürece başka bir varlığın adıyla yapacağı yemin sebebiyle

---

[548] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 19b.

[549] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 21b. Krş. ʿÂlim b. el-ʿAla, *et-Tatârhâniyye*, IV/240; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, II/131-132; III/76.

[550] Saçaklızâde hadisi *Mişkât*'tan aktarmıştır.(Tebrîzî, *Mişkât*, VI/593 (3419)). Rivayet aynı lafızlarla diğer kaynaklarda da geçmektedir: Bk. Ebû Davud, *Sünen*, el-Eymân ve'n-nüzûr, 4; ed-Dârîmî, Müsned, en-Nüzûru ve'l-eymân, 6.

[551] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, VI/593.

[552] Tîbî, *el-Kâşif*, VIII/2437.

şirke düşmeyeceğini söylemiştir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın Kur'an'da diğer varlıklar üzerine yaptığı yeminleri kendi adına yaptığı yeminlerden ayırarak Allah Teâlâ'nın bu varlıkların şerefine dikkat çekmek için onlar üzerine yemin ettiği yorumunda bulunmuştur.[554]

5. Allah Teâlâ'nın İsimlerinin Başka Varlıklar İçin Kullanılması

Saçaklızâde, Ehl-i Sünnet bilginlerinin yaygın olarak kullanılan tefsir ve fetva kitaplarındaki bilgilerin kritiğini yaparak harmanlamış, vardığı neticeleri kendi yorumunu da ekleyerek aşağıdaki şekilde sıralamıştır:

Allah Teâlâ'nın isimleri iki çeşittir:

a) Kendine mahsusu olup sadece Allah Teâlâ için kullanılan isimleridir. "Allah", isim tamlamasında kullanılmaksızın "el-İlâh" ve "er-Rabb" isimleri ayrıca "el-Kuddûs", "el-Kayyûm", "er-Rahmân" ve "el-Kadîr" isimleri birinci kısımda değerlendirilmektedir. Bu tür isimler Allah Teâlâ'nın özel ismi olduğu bilinerek, ortak koşma (şirk) kastı ile veya ortak koşma kastı olmaksızın yalandan isim uydurma şeklinde kullanılacak olursa diyâneten küfre düşülmüş olur. Bu tür isimler umumi (dildeki genel kullanım) anlamı kastedilerek kullanılacak olursa görünüşte (zahiren) inkâra düşülecek olsa da gerçekte (diyâneten) inkâra düşülmüş olmaz. Fakat Allah Teâlâ'nın isimleri dilsel genel kullanım kapsamında mizah için kullanılacak olursa açıkça küfre düşülmüş olur. "Allah" ismini türetilmemiş özel isim olduğunu kabul eden görüşe göre umumi anlamda başka varlıklar için de kullanımı da Allah'a ortak koşma anlamına gelmektedir.[555]

b) Allah Teâlâ'ya mahsus olmayıp diğer varlıklar için de kullanılabilen isimleridir. "el-ʿAzîz", "es-Selâm", "el-Mü'min", "el-Melik", "er-Rahîm" , "el-Hayy", "es-Semiʿ", "el-Basîr", "el-Veliyy", "el-Mütekebbir", "el-Cabbâr", "el-Hakîm", "el-Halîm", "er-Raûf", "en-Nâfiʿ", "ed-Dârr, "el-Muʿtî", "el-Mâniʿ" bu isimlerdendir. Bu

---

[553] Tîbî, *el-Kâşif*, VIII/2437.

[554] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 20a; Tîbî, *el-Kâşif*, VIII/2437.

[555] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 20b-21a. Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/114; Ebu'l-Meâlî Muveffikuddîn Ahmed b. Yûsuf Kevâşî, *et-Telhîs fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm*, Merkezu'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Bağdat, 2007, I/191; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, I/26; ʿÂlim b. el-ʿAla, *et-Tatârhâniyye*, IV/271; es-Senâmî, *Nisâbu'l-İhtisâb*, s. 188.

isimleri Allah Teâlâ'ya ait isimler olması sebebiyle kasten başka varlıklar için kullanılıyorsa bu diyâneten küfürdür. Ancak dilsel yaygınlık sebebiyle kullanılıyorsa bu küfür olmaz. Bu açıklamalar kişinin diyâneten durumuyla ilgilidir. Zahiren ise kişi elbette küfre düşmez.[556]

6. İbadetlerde Riyanın Şirke Neden Olması

Saçaklızâde ibadetlerin sadece Allah Teâlâ'ya has kılınması gerektiğini, bu ilkenin ihlalinin şirke sebep olacağı endişesini taşımaktadır. İbadetlerde gösteriş, yapılan ibadetlerin Allah Teâlâ'nın zâtı dışında bir varlığı veya amacı içerdiği için ibadetin Allah Teâlâ'ya ortak koşmaya neden olabileceğini söylemektedir. Saçaklızâde Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), *İhyâ*'sında sıraladığı riyanın aşamalarını özetleyerek salt gösteriş için yapılan ibadetin şirke neden olabileceğini ima etmektedir[557]. Bu görüşü Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) "*Kim rabbine kavuşmayı istiyorsa yararlı bir iş yapsın ve rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın*"[558] ayetindeki yorumları ile teyit eder. Zemahşerî ayetin tefsirinde "ibadette ortak koşmayı yasaklamaktan" muradın "amelde gösteriş yapılmamasını ve başkasını karıştırmaksızın sadece O'nun rızası için yapılması" olduğunu söylemiştir[559].

---

556 Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 21a. Krş. ʿAlî el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 316.

557 Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ʿulûmi'd-dîn*, Dârü'l-Maʿrife, Beyrut, ts., III/293-303; Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 222a.

558 el-Kehf 16/110.

559 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III/219; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, III/295; Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, 22a-22b.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SAÇAKLIZÂDE MUHAMMED b. EBUBEKİR'E AİT *RİSÂLETÜ'T-TENZÎHÂT* ADLI ESERİN TAHKİKİ (EDİSYON KRİTİĞİ)

A. ESERİN ADI

Risâle (رسالة), kök anlamı "ana parçadan ayrılan her şey, sürü" manasındaki "er-resel" (الرسل) isminden türetilen "göndermek" anlamındaki "irsâl" (إرسال) fiilinin "gönderilen elçi veya kişi" anlamındaki isim türevidir.[560] Kavram anlam genişlemesine uğrayarak "habercinin ulaştırdığı haber" manasının yanında "bazı ilmî kuralları içeren kitapçık" anlamında terimleşmiştir. Kitap kavramı ile farkı kitap bir alanda yazılan eksiksiz eserdir. Risâle ise bazı yönleriyle kitaba göre eksiği bulunan eksik eser anlamında terimleşmiştir. Risâle kavramı aynı zamanda İslâmî ilimlerde "peygamberlik" anlamında kullanılmaktadır.[561] Kâtip Çelebi risâleyi, "bir türde birkaç konuyu ele alan kitapçık olarak tanımlamıştır.[562] Risâlenin mânası zaman içinde hitap, kitap, mektup, makale; inceleme, araştırma, monografi kelimelerini karşılayacak şekilde genişlemiştir. II./VIII. yüzyıldan itibaren edebî mektup, ilim, sanat, edebiyat vb. alanlarda tek bir konu üzerinde yapılan araştırma (monografi) ve makale anlamları öne çıkmıştır.[563]

"Tenzîhât" (تنزيهات) kavramı, "bir şeyden uzak olmak, arı duru olmak" anlamındaki "n-z-h" (نزه) kökünden türetilen "tenzîh" (تنزيه) mastarının isimleşmiş halidir. "Tenzîh" kavramı ise "Allah Teâlâ'nın mükemmelliğini ifade etme ve müşriklerin Allah hakkında söyledikleri (ona uygun olmayan) hususları ondan uzaklaştırmak" anlamında kullanılmaktadır.[564] Mamafih terim, Allah Teâlâ'da bulunmayan ondan uzaklaştırılması gereken nitelikler/sıfatlar anlamında kullanılmaktadır.

Sıfat, Cenâb-ı Hak için düşünüldüğünde "O'nun zâtına nisbet edilen mâna" diye tanımlanır. Bu mânalarla (mefhum, muhteva) zât arasındaki nisbet olumlu ise "Allah bilendir" gibi "sübûtî sıfatlar"; olumsuz ise "Allah fâni değildir" gibi

---

[560] İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-ʿarab* (nşr. Abdullah Ali el-Kebîr vd.), Dârü'l-Meʿârif, Kahire, ts., II/1644; krş., Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb, *Kâmus Terümesi - el-Okyânûsu'lbasît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (çev. Asım Efendi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, 5/4515.

[561] Krş. Muhammed A'lâ b. Alî et-Tehânevî,, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm* (nşr. Ali Dehrûc), Mektebetü Lübnân, Lübnân, 1996, I/859.

[562] Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I/840.

[563] Rahmi Er, "Risâle", *DİA*, İstanbul, 2008 XXXV/112.

[564] İ. Manzur, *Lisânü'l-ʿarab,* 6/4402; krş. Tehânevî, *Keşşâf,* I/518.

“tenzihî/selbî sıfatlar” ortaya çıkar. Tenzih, ulûhiyyet makamıyla bağdaşmayan anlam ve kavramları (nitelikleri) O’ndan nefyetmek veya -mekân/mesafe tasavvuru olmaksızın- uzaklaştırmak, bir anlamda Allah’ın ne olmadığını belirtmektir.[565]

Tenzîh veya tenzîhât kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemekteyse de kelâm bilginleri “*Hiçbir şey O’nun benzeri değildir*”[566] meâlindeki âyetle istidlalde bulunarak Allah Teâlâ’nın tenzihî (diğer bir ismi ile selbî) sıfatlarını ayetle temellendirmektedir.

Tenzîhât kavramı aynı zamanda kelâm eserlerinde “Allah Teâlâ’dan uzaklaştırılması gereken nitelikler/sıfatlar” anlamında bölüm adı olarak kullanılmaktadır. Beyzâvî’ye ait *Tavâliʿu’l-envâr*’ın İlahiyyat bölümünün ikinci faslı “et-Tenzîhât” (التنزيهات) başlığını taşımaktadır.[567] Saçaklızâde’nin bu esere şerh yazdığı dikkate alınacak olursa[568] ve ***Risâletü’t-tenzîhât***’ın konu dizim ve içeriği ile *Tavâliʿu’l-envâr*’ın dizim ve içeriğinin paralelliği dikkate alınacak olursa Saçaklızâde’nin isimlendirmede *Tavâliʿ*’den etkilendiği söylenebilir. Sonuç olarak *Risâletü’t-tenzîhât*: Allah Teâlâ’dan uzaklaştırılması (nefyedilmesi) gereken selbî nitelikleri/sıfatları anlatan müstakil, özet bir eserdir.[569]

B. RİSÂLETÜ’T-TENZÎHÂT’IN MÜELLİFE NİSBETİ

Eser, *Hediyyetü’l-ʿârifîn*’de her ne kadar müellifin “*Risâle fi’l-âyâti’l-müteşâbihât*” isimli başka bir eseri ile karıştırılıp “*Rîsâletü’t-tenzîhât fî te’yîdi Risâleti’l-âyâti’l-müteşâbihât ve cevâben li Sünbülzâde ‘an reddihi ʿaleyhi*” adıyla Saçklızâde’ye nispet edilse de[570] Osmanlı Müellifleri’nde[571] *Rîsâletü’t-tenzîhât ma‘a’l*

---

[565] Metin Yurdagür, “Tenzîh”, *DİA*, İstanbul, 2011, XV/472.
[566] eş-Şûrâ 42/11.
[567] Beyzâvî, *Tavâliʿu’l-envâr*, s. 168.
[568] Bu eser Saçaklızâde’ye ait *Neşrü’t-Tavâliʿ* adlı eserdir. Saçaklızâde’nin akâid ve kelâm ilmine dair eserleri bölümünde eser hakkında detaylı bilgi verilmiştir.
[569] Saçaklızâde *Risâletü’l-gayb’ın* girişinde “*Risâletü’t-tenzîhât*’ın hâtimesini bitirince, bu risâle için bir tetimme olması için gayb ilmiyle ilgili konuları işlemeye başladım. Dileyen *Risâletü’l-gayb*’ı *Risâletü’t-tenzîhât*’a eklesin, dileyen de onu *Risâletü’l-gayb* ismi ile ayrı bir eser olarak alsın” diyerek tenzih konularına ek bir eser daha yazdığını ifade etmiştir (Saçaklızâde *Risâletü’l-gayb*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, 3659, 76b).
[570] İsmâîl Bâşâ (Paşa) el Bağdâdî, *Hediyyetü’l-‘ârifîn esmâ’u’l-mü’ellifîn ve âsâru’l musannifîn*, İstanbul: Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-ʿArabî, Beyrut, II/322. Ayrıca “Saçaklızâde’nin Eserleri” bölümünde bu eserle ilgili bilgi verilmiştir.
[571] Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/327.

hâşiye, *GAL*’de ise *R. at-tenzîhât*[572] adı ile kaydedilmiştir. Saçaklızâde bu eseri *Risâletü’t-tenzîhât* diye isimlendirdiğini tüm yazma nüshaların ilk sayfalarında açıkça yazmıştır.[573]

Müellife ait *er-Risâletü’t-tenzîhiyye ʿani’l-mekân* adında *Risâletü’t-tenzîhât*’ta geçen “Allah Teâlâ’ya mekân nispet edilmesi konusunun âlimlerce halka açıklanması” konusunun detaylandırıldığı müstakil bir risâle mevcuttur.[574]

Saçaklızâde’nin diğer eserlerinde olduğu gibi *Risâletü’t-tenzîhât*’ın tahkikte kullanılan tüm nüshalarının girişinde de eserin yazarının ismi “Saçaklızâde künyeli muhtaç, fakir, Muhammed el-Merʿaşî der:” (**يقول البائس الفقير محمد المرعشي المكني بساجقلي زاده**) şeklinde geçmektedir. Ayrıca girişteki hamd, salât ve duâ kalıbı da diğer eserleri ile aynıdır:

(**وبحمده والصلاة على رسله، سبحان من ليس له مكان ولا يجري عليه زمان، سبحان من لا تدركه العيون ولا يصفه الواصفون. يقول البائس الفقير، محمد المَرْعَشي المكني بسَاجَقْلي زَادَه، أدخله الله سبحانه الجنة بدون أن يحاسبه على أعماله السيئة، آمين**).[575]

Tahkikte kullanılan Lâleli nüshasının giriş sayfasında Saçaklızâde, eserde kullanılan mürekkep ve yazı hattından farklı olarak, kendi el yazısı ile: “Bu risâlenin muhtaç, fakir münşî’i der ki: Bu nüsha tashih ettiğim nüsha ile mukabele edilmiştir” (**يقول البائس الفقير، منشئ هذه الرسالة: قد قوبلت هذه النسخة بنسخة التي صححتها**) yazmış ve imzalamıştır.[576] Aynı üslup, aynı ifade ve aynı imza *Risâletü’t-tenzîhât*’ın içinde bulunduğu Lâleli 3659’da bulunan mecmuadaki Saçaklızâde’nin diğer risâlelerin

---

572 Brockelmann, *GAL*, II/487.

573 Saçaklızâde, *Risâletü’t-tenzîhât*, Sülaymaniye Kütüphanesi, Lâleli, Nu. 3659, vr. 4a; age., Sülaymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 310, vr. 1b; age,. Sülaymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 1007, vr. 1b; age., Sülaymaniye Ktp., Esad Efendi, Nu. 1184, vr. 1b; age., Hamidiye, Nu. 1442, vr. 1b; age., Beyazıt, Nu. 2976, vr. 1b.

574 Eser hakkında Saçaklızâde’nin eserleri bölümünde detaylı bilgi verilmiştir. Bu nüsha *Risâle fi't-tenzîhât fî te’yîdi risâleti'l-âyât* şeklinde kayıtlıdır. (Saçaklızâde, *Risâle fi't-tenzîhât fî te’yîdi risâleti'l-âyât*, Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İHK, Nu. 2219/2, vr. 4a-8b.).

575 Saçaklızâde, *Risâletü’t-tenzîhât*, Sülaymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, vr. 3b; krş. Saçaklızâde, *Risâletü’l-gayb*, Sülaymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, vr. 76b.

576 Saçaklızâde, *Tenzîhât*, Lâleli 3659, vr. 3b. İmza örneği için bk. (Resim 1).

başlarında ve diğer eserlerde de tekrarlanmıştır.[577] Müellife ait bu imza, diğer bazı yazma eserlerinin başında da mevcuttur. Elimizde bulunan bu belge ve bilgiler *Risâletü't-tenzîhât*'ın yazara aidiyetini göstermektedir.[578]

C. ESERİN MUHTEVASI, TERTİBİ VE YAZARIN ESERİ YAZMADAKİ YÖNTEMİ

Eser, halk arasında yaygın olan ve inanca tesir edebilecek Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları ile ilgili sözlerin toplanıp inanç açısından tahlilini yapmaktadır. Saçaklızâde eserin birinci bölümünde (ilk onaltı fasıl)[579] -*Şerhu'l-Mevâkıf*'tan yaptığı aktarımlarla destekleyerek- "ictihâdiyyât" olarak ta bilinen nazar ve istidlâle dayalı olarak oluşturulan hükümlerin îtikâdî ve fıkhi açıdan mahiyetlerini ve bağlayıcılıklarını çeşitli başlıklar altında metodik olarak tahlil etmiştir. Eserin ikinci bölümünde, "Hâtime" başlığı altında ise kelâm, Hanefî fıkıh ve fetva kitaplarında geçen, Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları ile ilgili olan ve "elfâz-ı küfür"[580] diye de nitelendirilebilecek sözler ve davranışlar derlenmiş ve kelâmî açıdan insanı inkâra düşürüp düşürmeyeceği irdelemiştir. Saçaklızâde tüm bu konuları "tenzîhât bağlamında yani Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatlarının her türlü noksanlıktan tenzih edilmesi gerektiği ön kabululü ile ele almıştır.

Risâletü't-tenzîhât, bazı fıkhî konuları içerse de yöntem açısından bir kelâm eseri olarak değerlendirmek daha isabetlidir. Çünkü hâtimeye kadar olan ilk bölüm hem içerik hem de yöntem açısından bir kelâm eseri mahiyetindedir. Öte yandan hâtime

---

577 Saçaklızâde, *Hâşiye ʿala Risâleti't-tenzîhât*, Lâleli 3659, vr. 39b; Saçaklızâde, *Risâletü'l-gayb*, Lâleli 3659, vr. 76b; Saçaklızâde, *Hâşiye ʿala Risâleti'l-gayb*, Lâleli 3659, vr. 113b; Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât,* Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, Nu. 1184, vr. 1b; Saçaklızâde, *Risâletü'l-gayb*, Esad Efendi 1184, vr. 66b; Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Beyazıt Ktp., Nu. 2976, vr. 1b, vb. Saçaklızâde'nin diğer imza örneklerini karşılaştırmak için bk. (Resim 2, 3, 4.)

578 Saçaklızâde bu alanda başka bir eser daha telif etmiştir. Yazar, *Risâletü't-tenzîhiyye ani'l-mekân* isimli yaklaşık on varaklık bu risâlede tenzîhe dair daha dar kapsamlı bir konuyu daha teferruatlı bir şekilde işlemiştir. Saçaklızâde'nin eserleri arasında bu risâle hakkında kâfi bilgiye ulaşılabilir. Ayrıca Saçaklızâde'nin sıfatlar ve tenzîh konusunda özet mahiyetinde ki bir mektubu Kahire'deki el-Mektebetü't-Teymuriyye Kütüphanesi, el-Mecâmiʿ Nu. 297, 145a'da mevcuttur. 218 varaktan oluşan bu koleksiyonda Saçaklızâde'ye ait birkaç eser daha bulunmaktadır.

579 Tahkikte kullanılan Lâleli nüshası kapak ve ferağ kaydı dâhil otuz dokuz varaktır. Birinci bölüm on yedinci varağın sonuna kadar, hâtime kısmı ise on yedinci varağın sonundan otuz dokuzuncu varağın sonuna kadar devam etmektedir.

580 Bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Elfâz-ı Küfür", *DİA*, İstanbul, 1995, XI/26-27.

kısmında ise Hanefi fıkıh ve fetva kaynaklarının, çoğunlukla elfâz-ı küfür olarak isimlendirilen bölümlerinde geçen ve sadece ilahiyât (zât-sıfat) ile ilgili hususlar kelâmî yönden ele alınmıştır. Yazarın elfâz-ı küfür konusunda yararlandığı kaynaklar bu çalışmanın "Yazarın *Risâletü't-tenzîhât*'ta Kullandığı Kaynaklar" başlığı altında verilmiştir. *Risâletü't-tenzîhât* 'ta geçen elfâz-ı küfür ile ilgili kapsamlı bir liste, Saçaklızâde'nin doğduğu yıllarda vefat eden Şeyhizâde Abdurrahman (ö. 1078/1667) Efendi'nin kaleme aldığı, İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî'ye (ö. 956/1549) ait *Mülteka'l-ebhur* üzerine yazılmış bir şerh olan *Mecmeʿu'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*'da mevcuttur.[581] Şeyhîzade'nin hazırladığı bu liste kendi dönemine kadar yazılan Hanefi elfâz-ı küfür çalışmalarını ve *Risâletü't-tenzîhât*'ta geçen elfâz-ı küfürü içermesi açısından uygun bir mukayese imkânı sunması açısından da önemlidir. Ayrıca anılan bu iki eser yaklaşık olarak aynı yarım asır içinde kaleme alınmıştır.[582]

Eser Hanefî-Mâtürîdî mezhebi görüşleri doğrultusunda kaleme alınmışsa da, yazarın pek çok problemin çözümünde genel olarak tarafsız ilmî bir üslubu benimsediği söylenebilir.[583]

Eserin dili Arapça olmasına rağmen sık sık Farsça, birkaç yerde de Türkçe alıntılar yapılmış, şiir veya deyimler kullanılmıştır. Yazar anlaşılır akıcı bir dil kullanmıştır. Ancak bazı ifadeler Arapça gramer dizilimi açısından neredeyse anlaşılamayacak seviyede karmaşık bir şekilde inşa edilmiştir. Bu tür cümlelerin inşasında, yani risâlenin Arapça gramerini zorlayan ve anlaşılmayı zorlaştıran bir üslupla yazımında, muhtemelen müellifin Türk asıllı olması etkili olmuştur.

---

[581] *Mültekâ*'da bulunmayan elfâz-ı küfür bölümü Şeyhîzâde tarafından yazdığı şerhin birinci cildin sonuna dokuz sayfalık bir metin halinde eklenmiştir. İçerik olarak Saçaklızâde'nin *Risâletü't-tenzîhât*'ta atıfta bulunduğu kaynakları da içeren bu bölümün girişinde yaklaşık bir sayfada Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatları ile ilgili elfâz-ı küfür ifadeleri değerlendirilmiştir. Bu ifadelerin çoğunluğunu Saçaklızâde *Risâletü't-tenzîhât*'ın hâtime kısmında kelâmî açıdan ele almıştır (Şeyhizâde Abdurrahman, *Mecmeʿu'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991, I/698-699).

[582] Krş. Muharrem Kuzey, "Osmanlı'da Elfâz-ı Küfür Literatürü ve Önemli Eserler" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (Türkiye'de İslâmî İlimler: Kelâm ve Mezhepler Tarihi I), İstanbul, 2016, c. XIV, S. 27, 203-231.

[583] Örneğin Saçaklızâde akılla Allah Teâlâ'nın bilinmesi konusunda Eşʿarîliğe meylederek son tahlilde kulun Allah Teâlâ'yı akılla bilemeyeceğini ifade etmiştir (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât,* 14b-15akâid). Diğer bir örnek de tevîn sıfatıdır. Saçaklızâde bu hususta da çeşitli izahlarda bulunarak mezhebi olan Mâtürîdîliği bırakıp Eşʿarîliğe meyletmiştir (Saçaklızâde, *Neştrü't-Tavâliʿ*, s. 423-426).

Neredeyse eserin tümü, konuların öncülleri verildikten sonra "إنْ قلتَ- قلتُ" = "şöyle dersen böyle derim" soru ve cevap ifadeleri ile bir diyalog akıcılığı içinde inşa edilmiştir.

Saçaklızâde eserin tertibinde önce bir soru sorup sonra ona cevap vererek konuya başlamıştır. İşlenen konu ile ilgili varsa ayet veya hadisler sıralandıktan sonra kaynak eserlerdeki bilgileri aktararak mevzuyu genişletmiş, son olarak da "ben derim ki" **(أقول)** ifadesi ile kendi görüşünü aktarmıştır.

Yazar önce konuyu/problemi bölüm başında vermekte, varsa Kur'an-ı Kerim'den veya hadislerden delilleri sıralamakta, ardından kelâm, fıkıh, tefsir ve/veya fetva kitaplarından konu ile ilgili görüşler aktarmaktadır. Ardından konu delilleri ile tahlile tabi tutularak sonuçta yazar kendi kanaatini belirtmektedir. Çözümü net olmayan hususlarda: "Allah en iyi bilendir" veya "bu konuda uzun çabalarımın ardından ulaştığım kanaat şudur" gibi kesinlik bildirmeyen ifadeler kullanılmaktadır.

Eserde fetva kitaplarının yoğun olarak kullanılması, halk arasında yaygın olan sözlerin derlenerek incelemeye tabi tutulması, eserin inanç alanının yanısıra zamanda sosyolojik bakımdan da değerini artırmaktadır.

Girişte eserin muhtevasını gösteren bir fihrist verilmiş, ardından üç kademeli bir başlıklandırma ile "bâb=ana başlık", "fasıl=alt başlık" ve "tezyîl=ek" şeklinde bölümlere ayrılmıştır. Ancak eserin bölümlere ayrılmasında ve başlıkların tercihinde bazen yetersiz kaldığı değerlendirildiğinden, tahkikte gerekli yerlerde köşeli parantez **[ ]** içinde başlıklara ek bilgi ilave edilmiş yahut yeni başlıklarla yeni bölümlemeler yapılmıştır.

Aşağıdaki eserin muhtevasını gösterir liste, yazma nüshada her varakta işlenen konular dikkate alınarak oluşturulmuş, ilgili varakta "fasıl" vb. başlık mevcut ise, mevcut başlık yazılmış, değilse sayfada işlenen konu yazılmıştır.

Eserin farklı nüshalarında ilk formanın ilk varağı, eserin fihristi ile başlıyorsa da, tahkikte numaralandırmayı esas alan Beyazıt Kütüphanesi, Lâlelî Bölümü, 3659 numaralı nüshası ilk formada iki boş varaktan sonra üçüncü varağın "a" yüzünde Saçaklızâde'nin Lâleli nüshasının tashih ettiği nüsha ile mukabele edildiğine dair imzası ile başlamaktadır.

D. RÎSÂLETÜ'T-TENZÎHÂT'IN LALELİ NÜSHASININ TERTİBİNE GÖRE ESERİN MUHTEVASI VE VARAK NUMARALARI

3b: Besmele, hamdele, salvele, eserin isimlendirilmesi, yazarın ismi ve eserin yazara nisbet edilmesi,

4a: Allah Teâlâ'nın ve sıfatlarının yaratılmışlara benzetilmekten tenzîhi,

4b: Teşbih veya tecsîm lafızlarının kullanılması,

5a: Allah Teâlâ'nın fiillerini bir illete dayalı olarak yapması,

5b: Allah Teâlâ'nın varlığının akılla bilinmesi,

6a: Fasıl: Allah Teâlâ'nın yer, yön ve cismiyetten tenzîhi,

6b: Allah Teâlâ'nın yer, yön ve cismiyetten tenzîhi,

7a: İnançta zanna yer olmadığı,

7b: İnsanın gücü miktarınca mesul olduğu,

8a: Fasıl: Halkın tüm tenzîh bahislerinden sorumlu tutulmayacağı,

8b: Bilginin tanımı; halkın ayetlere dayalı olarak Allah Teâlâ'yı tecsîm veya teşbihten tenzîhinin zorunlu olup olmaması,

9a: Allah Teâlâ'nın benzerinin olmadığı,

9b: Fasıl: Allah Teâlâ'yı tenzîh konularının halkla paylaşılması,

10a: Allah Teâlâ'yı tenzîh konularının halkla paylaşılması; **Fasıl:** Allah'a yer isnadını çağrıştıran bir hadisin değerlendirilmesi,

10b: Allah Teâlâ'ya mekân nispeti ile ilgili hadislerin değerlendirilmesi,

11a, **11b**, **Fasıl:** Allah Teâlâ'ya mekân nispeti ile ilgili ifadeleri kullanmanın hükmü,

12a, **12b:** Allah Teâlâ'ya mekân nispeti ile ilgili muhtelif örneklerin tahlili,

13a: Fasıl: İnkâr sözcüklerinin lafzî anlamı dışında farklı amaçlarla kullanılması,

13b: Yaratma fiilinin, Allah Teâlâ'ya nispet etmeksizin mecazen kullanımı,

14a: Fasıl: Kur'an veya sünnette olup günlük kullanımda yanlış anlamları çağrıştırdığı için Allah Teâlâ'dan tenzîh edilmesi gereken ifadeler; **Fasıl:** Bu ifadelerin Kelâmcılar gibi bilginler tarafından kullanılması,

14b: Fasıl: Mezkûr ifadelerin cebir anında kullanılması; **Fasıl:** Mezkûr ifadeleri cahil birinin kullanması,

15a: Fasıl: Allah Teâlâ'ya el, parmak, ayak vb. nispeti; **Fasıl:** Bu konuların teşbihe düşmemek kaydıyla konuşulmasının hükmü,

15b: Bu konuların teşbihe düşmemek kaydıyla konuşulmasının hükmü,

16a: Fasıl: Allah Teâlâ için "insaf için oturdu veya kalktı demenin" hükmü,

16b: Fasıl: "El" kelimesi dışında Allah Teâlâ hakkında Farsça sıfatların kullanılabilmesi konusu,

17a: el-Hâtime; **el-Mukaddime:** İctihadi konuların inkârının hükmü; **el-Maksad**; **Bâb:** Allah Teâlâ'yı şirkten tenzîh etmek,

17b: Eşyanın özünde tesir edebilme gücünün bulunduğunu iddia etmek,

18a: Fasıl: Eşyanın özünde tesir edebilme gücünün bulunduğunu konusunda felsefecilerin yolundan giden guruplar ve reddi,

18b: Fasıl: Allah Teâlâ dışında herhangi bir şeye secde etmek,

19a: Allah Teâlâ dışında herhangi şeye secde etmek; **Fasıl:** Kocanın eşine: "Bana secde etmen gerekir" sözünün hükmü,

19b: Fasıl: Allah Teâlâ'nın adı dışında bir şey üzerine yemin etmek,

20a: Fasıl: Allah Teâlâ'nın adı dışında bir şey üzerine yemin etmek,

20b: Fasıl: Allah Teâlâ'nın ismini başka varlıklar için kullanmak,

21a: Fasıl: Kişinin karısına: Sen benim nezdimde Allah gibisin demesinin hükmü,

21b: Kişinin karısına: "Sen benim nezdimde peygamber gibisin" demesi vb. sözlerin hükmü; **Fasıl:** İbadetlerde riyâ,

22a: Fasıl: İbadetlerde riyâ ve Gazzâlî'nin riyâ ile ilgili tasnifi,

22b: "Rızık Allah'tandır fakat O kuldan hareket bekler" sözünün değerlendirilmesi; **Bâb**: Allah Teâlâ'nın acziyet ve ihtiyaçtan tenzîh edilmesi,

23a: Fasıl: Kötülüğü Allah'ın yaratmasında Kaderiyye ve Muʿtezile mezheplerinin görüşlerinin eleştirisi,

23b: Kötülüğü Allah'ın yaratmasında meşhur hadisin bilgi değeri; **Fasıl:** Allah Teâlâ'nın kudreti,

24a: Allah Teâlâ'nın kudreti,

24b: Fasıl: Allah Teâlâ'ya ihtiyaç nispet etmek,

25a: Bâb: Allah Teâlâ'nın bilgisizlik ve unutkanlıktan tenzîhi,

25b: Fasıl: Kişinin yapmadığı bir şeyi: "Allah biliyor ki ben bunu yaptım" demesinin hükmü,

26a: Kur'an veya sünnette bulunan bir hususu inkâr veya aksini iddia etmenin hükmü,

26b: Fasıl: Keysâniyye mezhebinin "bedâ" görüşünün reddi; **Bâb:** Dinî kaynaklardan Allah Teâlâ'nın yapacağı veya yapmayacağı açıkça bilinen bir şeyin zıddını istemenin hükmü,

27a: Fasıl: "Allah'ım bu zulme razı olma" sözünün hükmü,

27b: Allah Teâlâ'dan âdil olmasını ve hakla hükmetmesini istemenin hükmü,

28a: Kişinin Allah'tan, dinî olarak yapacağını bildiği fakat aklen yapmamasının mümkün olduğu bir şeyi yapmamasını istemesi veya tersi durumda aksini istemesinin hükmü,

28b: Allah'tan birine cimri davranmasını istemenin veya herhangi bir kişinin yaptığı zulüm gibi Allah'tan da ona zulüm etmesini istemek; Allah'tan tüm Müminlerin veya kâfirlerin affını istemenin hükmü,

29a: Hz. İbrahim'in babası için Allah'tan af dilemesi; **Fasıl:** Aklen Allah Teâlâ'nın yapması zorunlu olan bir şeyi veya aksi durumda tersini istemenin hükmü,

29b: Aklen Allah Teâlâ'nın yapması zorunlu olan bir şeyi veya aksi durumda tersini istemenin hükmü,

30a: Bâb: Allah Teâlâ'nın sonradan yaratılan şeylere mahal olmasının tenzîhi,

30b: Allah Teâlâ'nın sıfatlarının sonradan yaratılan şeylere mahal olmasının tenzîhi,

31a: Fasıl: Allah Teâlâ için: "Onun bilgisi vardır" sözü yerine "O zâtıyla bilicidir" vb. sözleri söylemenin hükmü,

31b: Muʿtezile'nin Allah'ın bilgisi konusundaki görüşünün eleştirilmesi,

32a, 32b: Fasıl: "Halku'l-Kur'an" konusundaki görüşlerin değerlendirilmesi,

33a: Bâb: "Rü'yetullah" konusundaki görüşlerin değerlendirilmesi,

33b: Rü'yetullah konusundaki görüşlerin değerlendirilmesi; **Bâb:** Allah Teâlâ'yı layık olduğunun dışında bir şeyle niteleme veya Allah'ın isimlerinden biri ile alay etmek,

34a: Bâb; Fasıl: Müminin kalbinde Allah korkusunun olmaması gerektiğini söylemenin hükmü; **Fasıl:** Allah Teâlâ'nın azabından güvende olduğunu açıklamanın hükmü,

34b: Allah Teâlâ'nın azabından güvende olduğunu açıklamanın hükmü,

35a: Fasıl: Kendisine: "Allah'tan kork" denilen kişinin "Korkmuyorum" demesinin vb. sözlerin söylenmesinin hükmü,

35b: "Allahtan korkmuyorum" sözünü baskı altında veya özgür halde kullanmanın hükmü,

36a: Allah Teâlâ'dan ümit kestiğini açıklamanın hükmü; **Bâb:** Allah'ın ismine küçültme anlamındaki "kâf" edatının eklenmesinin hükmü,

36b: Bâb: Farsça "ben tanrıyım" anlamına da gelebilen "من خود ايم" ifadesinin kullanılmasının hükmü,

37a; 37b: Bâb: Allah Teâlâ'yı sefehten (saflık, akıl noksanlığı) tenzîh etme,

38a: Fasıl: Muʿtezile'nin, Allah'ın kul için en iyi olanı (aslah) yaratması gerektiği görüşünün eleştirilmesi,

38b: Bâb: Allah Teâlâ'nın zamandan tenzîhi.

E. YAZARIN RİSÂLETÜ'T-TENZÎHÂT'TA KULLANDIĞI KAYNAKLAR

Müellif, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* ve şerhleri gibi ilk dönem kelâm ve akâid kaynaklarından başlayıp muteber kabul edilen kelâm kaynaklarını sıklıkla kullanmıştır. Yazar, Fahruddîn Râzî'ye (ö. 606/1210) ait *el-Muhassal*, Nâsıruddîn et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) ait *Telhîsu'l-Muhassal*, Adudüddîn Îcî'ye (ö. 756/1355) ait *el-Mevâkıf*, Cürcânî'ye (ö. 816/1413) ait *Şerhu'l-Mevâkıf,* Saduddin et-Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) ait *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* gibi kelâm eserlerini; Ebu'l-Berekât en-Nesefî'ye (ö. 710/1310) ait *Menâru'l-envâr*, Abdullatîf İbnu'l-Melek'e (ö. 821/1418'den sonra) ait *Şerhu Menâri'l-Envâr* gibi usul-i fıkıh eserlerini; Fahruddîn Râzî'ye ait *Mefâtihu'l-gayb*, Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) ait *el-Keşşâf* gibi tefsir kaynaklarını; Âlim b. ʿAlâ el-Enderîtî'ye (ö. 786/1384) ait *el-Fetâva't-Tâtarhâniyye, el-Fetâvâ'l-Hindiyye,* Kâdîhân'a (ö. 592/1196) ait *el-Fetâvâ'l-Hâniyye,* Muhammed b. Mahmûd el-Bezzâzî el-Kerderî'ye (ö. 827/1192) ait *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye,* Bedreddin Simâvî'ye (ö. 823/1420) ait *Câmiʿu'l-fusûleyn,* Burhânüddîn el-

Buhârî'ye (ö. 616/1219) ait *el-Muhîtu'l-Burhânî,* Ebu'l-Kâsım Nâsıruddîn es-Semerkandî'ye (ö. 556/1161) ait *el-Mültakad* ve Muhammed b. Ahmed el-Buhârî'ye (ö. 619/1222) ait *ez-Zahîriyye*[584] gibi fıkıh ve fetva kitaplarını diğerlerine oranla daha yoğun olarak kaynak göstermiştir.

Yazarın Hanefî-Mâtürîdî olmasına karşın Şafiî, Eşʿarî, Mûtezîlî vb. görüşleri objektif olarak listelediği, problemleri işlerken çözüme yönelik görüşleri önceleyip genel olarak mezhep taassubundan uzak durduğu söylenebilir.

Göze çarpan dikkate değer bir husus da diğer çoğu Osmanlı bilgini gibi Saçaklızâde'nin de Ehl-i sünnet'in Hanefî-Matürîdî kanadının itikadî görüşlerini Matürîdî'ye değil İmam-ı Azam'a nispet ederek aktarmasıdır. Fikirler aktarılırken bir yanda İmam-ı Azam diğer yanda Ebu'l-Hasan el- Eşʿari'nin görüşleri yazılmıştır. Ebû Mansûr el-Matürîdî'nin görüşleri mezhep imamından çok Hanefî bir âlimin görüşleri gibi sunulmuştur.

Kaynaklardan yapılan alıntılar bazen metinde, bazen şerhte ait oldukları eserlerin bölüm veya başlıkları belirtilerek açıkça gösterilmiş ise de çoğunlukla sadece yazarın ve/veya eserinin ismi verilmekle yetinilmiştir. Müellif bazı alıntı yaptığı eserlerin veya yazarlarının sadece isimlerini zikretmiş, eser veya müellifi hakkında şerhlerde dahi herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Örneğin "*en-Nisâb*'da da böyle denmiştir", "*ez-Zahîriyye*'de şöyle geçmektedir" gibi ifadeler mevcuttur. Hâlbuki sâir yerlerde "Teftâzânî *Şerhu'l Akâid*'de şöyle dedi…" şeklinde alıntılanan yazar ve eseri açıkça belirtilmekte hatta bazı yerlerde ilgili kitabın bölümü veya bölüm başlığı dahi verilmektedir. Yazar bu tür müphem nakillerde, aktarılan metinleri asıl sahibine değil ondan nakil yapan bilgine nispet etmektedir. Bu durum yazarın nakillerde bulunduğu bazı kaynakların orijinallerini görmediğini akla getirmektedir. Nitekim örneğin onun nakil yaptığı *Nisâbu'l-ihtisâb*'a bakıldığında metnin *ez-Zahîriyye*'den[585] nakledildiği anlaşılmaktadır. Benzer durum, müellifin sıklıkla müracaat ettiği ʿAli el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* adlı eserinden yapılan alıntılar için de geçerlidir.

---

[584] Bu eserler ve yazarın kullandığı veya atıf yaptığı tanınmayan diğer eserler metinde ilk geçtikleri yerdeki dipnotlarında tanıtılmıştır.

[585] Krş. Ömer b. Mahmud es-Senâmî, *Nisâbu'l-ihtisâb*, s. 215.

Saçaklızâde eserinde diğer kaynaklardan nakil yaparken sıklıkla metni aynen aktarma yerine metnin içeriğini kendi ifadeleri ile aktarmayı yeğlemiştir. Örneğin Cürcânî'ye ait *Şerh'ul-Mevâkıf* adlı eserden yapılan alıntılarda anlam dikkate alınarak nakiller yapılmış, asıl metin harfiyyen nakledilmemiştir. Sair alıntılarda bazı küçük farklılıklar dışında -tahminen birçoğu yazarın müracaat ettiği nüsha farklılıklarından kaynaklanmış olan- eserde yapılan alıntılar kaynaklarındaki metinlerle örtüşmektedir.

Eserde sıkça kullanılan kaynaklar ve yazarları şunlardır:[586]

1. Arap Dili ve Edebiyatı

a. *es-Sıhâh* (*Tâcu'l-lüğa ve sıhâhu'l-ʿArabiyye*): İsmâʿîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce),

b. *et-Telhîs fî ʿulûmi'l-belâğa*: Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân el-Kazvînî (ö.739/1338),

c. *Şerhu't-Telhîs fî ʿulûmi'l-belâğa*: Saʿduddîn Mesʿûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî (ö. 797/1397).

2. Fıkıh ve Fetva Kitapları

a. *Câmiʿu'l-fusûleyn*: Simav Kadısıoğlu Mahmûd b. İsmâʿîl (Bedreddin simâvî) (ö. 823/1420),

b. *el-Envâr li aʿmâli'l-ebrâr*: Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî (ö. 779/1377),

c. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*: İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısrî (ö. 970/1563),

d. *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye* (*el-Câmiʿu'l veciz fî mezhebi'l-İmâmi'l-Aʿzam Ebî Hanîfe*): Muhammed b. Mahmûd el-Bezzâzî el-Kerderî (ö. 827/1192),

e. *el-Fetâvâ'l-Hâniyye* (*Fetâvâ-i Kadîhân*): Hasan b. Mansûr Kâdîhân (ö. 592/1196),

f. *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*: Sirâcüddîn ʿAlî b. ʿOsmân el-Ûşî (ö. 575/1179),

---

[586] Listedeki tüm eserlerin tanıtım bilgileri "Arapça Kaynakça"da verilmiştir

g. *el-Fetâvâ's-suğrâ*: Hüsâmüddîn es-Sadrü'ş-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1141),

h. *el-Fetâvâ't-Tâtârhâniyye fi'l-fıkhi'l-Hanefiyye*: Âlim b. Alâ el-Enderîtî (el-Enderpetî) (ö. 786/1384),

i. *el-Fetâvâ'z-Zahîriyye*: Muhammed b. Ahmed el-Buhârî (ö. 619/1222),

j. *el-Mebsût*: Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090),

k. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nuʿmânî*: Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Merğînânî (ö. 616/1219),

l. *el-Mültakat fi'l-fetâvâ el-Hanefiyye*: Ebü'l-Kâsım Nâsıruddîn Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî (ö. 556/1161),

m. *el-Yenâbîʿ fî maʿrifeti'l-usûl ve't-tefârîʿ*: Reşîdüddîn Mahmûd b. Ramazân er-Rûmî (ö. 769/1368),

n. *et-Tencîz fi'l-furuʿ*: Fahrüddîn Muhammed b. Muhammed es-Saklî (ö. 767/1327),

o. *Hizânetü'l-fıkh ve ʿUyûnu'l-mesail*: Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 373/983),

p. *Hulâsatü'l-fetâvâ*: Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (ö. 542/1147),

q. *Kitâbu'n-Nisâb* (*Nisâbu'l-fetâvâ*): Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (ö. 542/1147),

r. *Misbâhu'd-dîn*: Yazarı belli değildir. Bu eser ayrıca Saçaklızâde'nin en çok müracaat ettiği fetva kitabı olan *Fetâvâ'i-Tâtârhâniyye fi'l-fıkhi'l-Hanefiyye*'nin kaynaklarındandır.

s. *Risâle fî ʿaddi'l-kebâiri ve's-sağâ'ir*: İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısrî (ö. 970/1563).

3. Hadîs

a. *el-Kâşif ʿan hakâiki's-sünen* (*Şerhu't-Tîbî*): Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî (ö. 743/1343),

b. *Mirkâtü'l-mefâtîh* (*Şerhu Mişkati'l-mesâbîh*): Nûrüddîn ʿAlî b. Sultân Muhammed el-Kârî (ö. 1014/1605),

c. *Mişkâtü'l-Mesâbîh*: Veliyyüddîn Muhammed b. ʿAbdillâh et-Tebrîzî (ö. 741/1340),

d. Yazar, muteber hadis kaynaklarında geçen hadisleri, kaynağını belirtmeden nakletmenin yanında aşağıdaki eserlerden isim vererek de yararlanmıştır.

4. Kelâm

a. *el-Fıkhu'l-ekber*: Ebû Hanîfe Nuʿmân b. Sâbit (ö. 150/767),

b. *el-Mevâkıf*: Ebü'l-Fazl Adudüddîn ʿAbdurrahmân b. Ahmed el-Îcî (ö. 756/1355),

c. *Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye*: Şemsüddîn Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî (ö. 875/1470),

d. *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*: Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî (ö. 505/1111),

e. *Muhassalu efkâri'l-mutekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ʿulemâi ve'l-hukmâi ve'l-mütekellimîn*: Ebû Abdillah Fahrüddîn Muhammed b. ʿÖmer er-Râzî (ö. 606/1210),

f. *Risâle fî tahkîki'l-îmân ve'l-küfr*: Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir (1145/1732).

g. *Şerhu'l-ʿAkâ'idi'n-Nesefiyye*: Saʿduddîn Mesʿûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 797/1397),

h. *Şerhu'l-ʿAkâidi'l-ʿAdûdiyye*: Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî (ö. 908/1502),

i. *Şerhu'l-Mevâkıf*: Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413),

j. *Şerhu-Kitâbi'l-fıkhi'l-ekber*: Ebü'l-Hasen Nûrüddîn ʿAlî b. Sultân Muhammed el-Kârî (ö. 1014/1605),

k. *Telhîsu'l-Muhassal*: Nâsıruddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 672/1274).

5. Usûl-i Fıkıh

a. *el-Yenâbiʿ fî maʿrifeti'l-usûli ve't-tefârîʿ*: Reşîdüddîn Mahmûd b. Ramazan er-Rûmî (ö.769/1367),

b. *Menâru'l-envâr*: Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (ö. 710/1310),

c. *Şerhu't-Telvîh ʿale't-Tavzîh li metni't-Tankîh fî usûli'l-fıkh*: Saʿduddîn Mesʿûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 797/1397),

d. *Şerhu-Menâri'l-envâr*: Abdullatîf b. Melek (İbn Firişte) (ö. 821/1418'den sonra).

6. Tefsîr

a. *el-Keşşâf ʿan hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyuni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*: Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144),

b. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*: Nâsırüddîn Abdullah b. ʿÖmer el-Beyzâvî (ö. 685/1286),

c. *et-Telhîs fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm* (*Tefsîru'l-Kevâşî*): Ebu'l-Meâlî Muveffikuddîn Ahmed b. Yûsuf el-Kevâşî (ö. 680/1281),

d. *Gerâ'ibu'l-Kur'ân ve regâ'ibu'l-furkân* (*Tefsîru'n-Nîsâbûrî*): Hasen b. Muhammed el-'Aʿrec en-Nîsâbûrî (ö. 730/1329),

e. *Medâriku't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*: Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (ö. 710/1310),

f. *Mefâtihu'l gayb*: Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî (ö. 606/1210).

F. RİSÂLETÜ'T-TENZÎHÂT'IN NÜSHALARI

Kütüphanelerde eserler yerinde görülerek, kütüphane katalogları, biyografik kaynaklar ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi Türkiye Kütüphaneleri veri tabanı, Kültür Bakanlığı internet veri tabanı taramaları sonucunda dokuzu İstanbul'da eserin toplam on iki nüshası tespit edildi.

Risâletü't-tenzîhât'ın kütüphanelerde bulunan ve ulaşılabilen nüshalarının en eskisi Süleymaniye Ktp., Lâleli, 3659 numarada bulunan hicri 1133 tarihli nüshadır. Mücellet 137 varaktan oluşmaktadır. Aynı mücellet içinde Saçaklızâde'ye ait, sırası ile *Risâletü't-tenzîhât*, *Hâşiye ʿala Risâleti't-tenzîhât*, *Risâletü'l-gayb*, *Hâşiye ʿala Risâleti'l-gayb* adlı dört eser mevcuttur. Bu dört eser de okunaklı nesih yazı ile yazılmıştır. Eser 25x18 ebadında deri ciltli olup satır sayısı 21'dir. Mücelledin ilk

varağında içindeki eser isimleri verilmiş, sonradan eklendiği belli olan birtakım rakamlar ve kelimeler yazılmıştır.

Risâletü't-tenzîhât ve diğer üç eserin ferağ kısmına eserin yazarı ismini yazmamıştır. Ancak içindeki ifadelerden ve diğer eserlerde de aynı imzanın kullanılmasından nüshanın yazar nüshası olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerin sonlarındaki imzaların, Saçaklızâde'nin eserlerinin birçoğunun girişinde kullandığı "يقول البائس الفقير" ifadesini içermesi;[587] *Risâletü'l-gayb*'ın ferağ kısmında verilen ve hicri 1133 tarihinin Saçaklızâde'nin hicri 1150 tarihteki vefatından önce olması;[588] *Risâletü't-tenzîhât*'ın sonundaki imzada "eserin yazarının (münşi') bu nüshayı tashih ettiği nüsha ile mukabele ettiğini ifade etmesi[589] nüshanın yazara ait müellif nüshası olduğunu kanıtlamaktadır.

Lâleli 3659, Esad Efendi 1184 ve Beyazıt 2976 numaralı nüshalarının başında ve/veya sonlarında bulunan imza da aynıdır. Üç nüsha nesih yazı ile yazılmış ve yazı karakterleri birbirine benzemektedir. Tüm bu bulgular, ana nüsha olarak kabul edilen Lâleli nüshası, Esad Efendi ve Beyazıt nüshasının müellifin hayatta iken yazıldıkları ve bu eserleri müellifin gördüğü yahut müstensihlerinin müellifin öğrencisi olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Eserin girişi şöyledir: (bk. Resim 5)

بسم الله الرحمن الرحيم

وبحمده والصلوة على رسله، سبحان من ليس له مكان ولا يجري عليه زمان، سبحان من لا تدركه العيون ولا يصفه الواصفون.

يقول البائس الفقير، محمد المَرْعَشي المكني بسَاجَقْلي زَادَه، أدخله الله سبحانه الجنة بدون أن يحاسبه على أعماله السيئة، آمين:

---

[587] Saçaklızâde, Muhammed b. Ebu Bekir, Risâletü't-tenzîhât, Süleymaniye Ktp., Lâlelî, 3659, vr. 7a.

[588] Ferağ kısmında eseri temize çekmenin hicri 1133 yılında tamamlandığı yazılmakta, yazara ait olduğunu düşündüğümüz imza ile bitirilmektedir (Saçaklızâde, *Risâletü'l-gayb*, Süleymaniye Ktp., Lâlelî, 3659, vr. 111b)

إن قلتَ، ما تقول: في مسلم يَعتقد لله تعالى مكانا أو جهة أو جسميّة وما يتبعها....

Eserin bitiş kısmı da şöyledir: (bk. Resim 6)

إن قلت: فهل يكفر العوام باعتقادهم أنّ هذه السنين والأيام تجري على الله تعالى كما تجرى علينا.

قلت: لا يكفرون ظاهرا، لأن الظاهر أنهم يريدون مقارنة وجوده تعالى للسنين والأيام، ولا يريدون به أنّ ذاته تعالى أو صفة من صفاته الذاتية متغيرةٌ، حتى لو أرادوا به ذلك، يكفرون ديانة. ولنختم الرسالة بهذا القدر.

والحمد لله الذي بعزته وجلاله تتم الصالحات وسبحان ربّنا رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

Tahkikte kullanılan nüshaların metinleri tam olduğu için ayrıca eserlerin başlangıç ve bitiş kısımları diğer nüshaların tanıtılmasında tekrarlanmamıştır.

Araştırma için eserin mevcut nüshaları kütüphanelerde incelenmiş ve yedi nüshanın dijital birer kopyası temin edilmiştir. Bu nüshalar ve tarihleri şöyledir:

a. Süleymaniye Ktp. Lâlelî bölümü 3659 numaralı ve hicri 1133 tarihli nüsha,

b. Süleymaniye Ktp. Reşîd Efendi bölümü 310 numaralı ve hicri 1136 tarihli nüsha,

c. Süleymaniye Ktp. Esad Efendi bölümü 1184 numaralı ve hicri 1137 tarihli nüsha,

d. Süleymaniye Ktp. Hamîdiye bölümü 1442 numaralı ve hicri 1162 tarihli nüsha,

e. Süleymaniye Ktp. Reşîd Efendi bölümü 1007 numaralı ve hicri 1152 tarihli nüsha,

---

[589] Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Lâlelî, 3659, vr. 37a.

f. Beyazıt Ktp. Beyazıt bölümü 2976 numaralı ve hicri 1132 (muhtemel) tarihli nüsha,

g. Süleymaniye Ktp. Reşîd Efendi bölümü 1038 numaralı ve tarihsiz, taʿlîk nüsha.

Tahkikte tüm nüshalardan yararlanıldı. Öncelikle daha eski tarihli, tam ve okunaklı olan ilk dört nüsha esas alındı ve dipnotlarda tüm nüsha farkları kaydedildi. Ayrıca ihtiyaç duyulan yerlerde diğer iki nüshadan ve eserin dört şerhinden yararlanıldı ve dipnotta gösterildi.

G. RİSÂLETÜ'T-TENZÎHÂT'IN TAHKİKTE KULLANILAN NÜSHALARI

1. Lâleli Nüshası[590]

Eser Süleymaniye Ktp., Lâleli, 3659 numarada bulunmaktadır. Süleymaniye Ktp. Lâleli koleksiyonu müellifin eserleri açısından önemlidir. Koleksiyonda tekrarları ile beraber Saçaklızâde'ye ait seksen üç eser tespit edilmiştir.

Lâleli nüshası, önce kapak sonra karalama şeklinde cilt içinde bulunan diğer eserlerin isim ve sayfa numaralarının yazılı olduğu bir varak (1a); ardından ön yüzünün başlangıç kısmında " Saçaklızâde'ye ait risâleler" (رسائل سچقلي زاده) yazısı bulunan bir boş varak (2a); sonra kitabı tanıtan başlık, mühür, imza ve kayıt bilgilerinin bulunduğu sayfa (3a); bu varağın arka sayfasında ise *Risâletü't-tenzîhât* besmele ile başlamaktadır. Tahkikte bu numaralandırmaya uyulmuş, eser üçüncü varakla başlayacak şekilde gösterilmiştir (3b).

Nüsha 37 varak (2b-39b) olup satır sayısı 21'dir. Yazılı alanın ebadı 150X70 mm; kâğıdın ebadı ise 210X150 mm'dir. Bâb, fasıl, maksad gibi bölüm başlarını ifade eden kelime ve cümleler soru ve diyalog ifadeleri (**فصل، باب، مقدمة، مقصد، تذييل، إن قلت، قلت، قوله**...) kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca belirgin hale getirilmek için ayetlerin üzerine kırmızı çizgi çekilmiştir.

---

[590] Lâleli nüshasının başlangıç ve bitiş sayfaları için bk.: Resim 1, 5, 6.

Yazının kenarına şerh, hâşiye veya taʿlîkât nev'inden bilgiler yazılmamış ve çerçevenin dışına çıkılmamıştır. Nüshada yazımdan kaynaklanan çok az hata vardır. Sayfaların takibini kolaylaştırmak için varakların arka yüzünün en alt kısmında bir sonraki varağın önyüzünün ilk kelimesi yazılmıştır.

Nüsha, Saçaklızâde'ye ait diğer risâlelerin içinde bulunduğu yüz kırk varaklı cildin ilk eseridir. *Risâletü't-tenzîhât*'tan sonra sırasıyla müellife ait *Hâşiye ʿala Risâleti't-tenzîhât*, *Risâletü'l-gayb*, *Hâşiye ʿala Risâleti'l-gayb* adlı eserler bulunmaktadır. Kelâmî konuları içeren *Risâletü'l-gayb,* yazarın bu eserin ilk sayfasında söylediğine göre, eser müstakil bir eser olarak görülebileceği gibi *Risâletü't-tenzîhât*'ın devamı olarak da kabul edilebilir. Bu dört eserin her birinin giriş sayfasında Saçaklızâde'ye ait olduğu değerlendirilen mukabele yazısı ve imzası vardır.

Nüsha okunaklı nesih yazı ile yazılmıştır. Aynı ciltte bulunan Saçaklızâde'nin diğer eserleri de aynı üslup, aynı hat ve aynı renk mürekkeple yazılmıştır.

Nüshanın müstensihi ve yazım tarihi belli olmamakla beraber aynı cildin üçüncü eseri olan *Risâletü't-tenzîhât*'ın son sayfasındaki ferağ kaydında eserin temize çekilmesinin (tebyîz) h. 1133'te tamamlandığı yazılmıştır.[591] Bu bilgi ve müellifin aynı ciltteki (Lâleli 3659) dört eserin giriş sayfalarındaki imzası *Risâletü't-tenzîhât*'ın müellif hayattayken bir müstensih tarafından çoğaltıldığını ve müellifin tashihli nüshası ile mukabele edildiğini göstermektedir.

Nüshanın giriş sayfasında Saçaklızâde'nin mukabele yazısı ve imzasının yanında vakıf mührü, bir temellük kaydı ve Süleymaniye Kütüphanesinin kayıt bilgilerini içeren kaşesi vardır.

Vakıf mühründeki yazı şöyledir:

هذا وقف سلطان الزمان

الغازي سلطان سليم خان

ابن سلطان مصطفى خان

عفى عنهما الرحمن

Temellük kaydı ise şöyledir:

تملكه الفقير إلى رحمة ربه

مصطفى بن محمد الشهير

.... زاده

Müellife ait mukabele yazısı şöyledir:

يقول البائس الفقير، منشئ هذه الرسالة: قد قوبلت هذه النسخة بنسخة التي صححتها

İmza

Nüshanın müellif döneminde yazılması, müellifin mukabele yazısı ve imzasını içermesi, yazısının okunaklı ve eksizsiz olması, dolaylı olarak da olsa telif tarihinin bilinmesi, müstensih hatalarının ulaşılan nüshalar içinde en az olması sebebiyle tahkikte bu nüsha öncelenmiştir. Tahkikte bu nüshanın varak numaraları kullanılmıştır.

2. Esʿad Efendi Nüshası[592]

Eser Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1184 numarada bulunmaktadır. Nüshanın ferağ kaydında müstensih Yûsuf ed-Dâʿî, eserin yazımını muharrem ayının ortalarında h. 1137 yılında tamamladığını yazıp imzalamıştır. Yûsuf ed-Dâʿî, aynı zamanda *Risâletü't-tenzîhât*'ın Milli Ktp. Yazmalar 7647 numaralı nüshasının müstensihidir. İmzasının okunuşu şöyledir:

الحقير الفقير

يوسف الداعي

عُفي عنه

Nüsha, içinde bulunduğu cildin ilk eseridir. Cildin başlangıcında *Risâletü't-tenzîhât*'ın iki varaklık fihristi mevcuttur. Nüsha 65 varaktır (1b-65b). Aynı cildin devamında Saçaklızâde'ye ait, 57 varaklık *Risâletü'l-gayb* vardır (65b-122a).

---

[591] Saçaklızâde, *Risâletü'l-gayb*, Lâleli 3659, vr. 112b.

Okunaklı nesih yazı ile 15 satır halinde, 208x143 mm kâğıda 146x66 mm ebadında yazılmıştır. Kenar kısmında hâşiyesi mevcuttur. Nüshanın muhtelif yerlerinde su veya nem sebebi ile sonradan olduğu belli olan mürekkep dağınıklıkları vardır. Ancak birkaç kelime hariç nüshanın tümü okunur vaziyettedir.

Bâb, fasıl, maksat gibi bölüm başlarını ifade eden kelime ve cümleler, soru ve diyalog ifadeleri (فصل، باب، مقدمة، مقصد، تذييل، إن قلت، قلت، قوله...) kırmızı mürekkeple yazılmış, ayetleri göstermek için üzerine çizgi çekilmiştir. Altmışıncı varağın önyüzüne hâşiyeyi sığdırabilmek için eserin ana metni yazılmamış, arka yüzü ise boş bırakılmıştır.

Nüshanın ilk sayfasında (1a) müellife ait tashih yazısı ile Lâleli nüshasında bulunan Saçaklızâde'ye ait imzanın aynısı mevcuttur. Müstensih, tashihin kim için yapıldığını ve nüshanın kim için çoğaltıldığını şöyle yazmıştır:

يقول البائس الفقير، جامع هذه الرسالة: صححت هذه النسخة بقدر الطاقة وبلوغ القدرة. استكتبه...

الفاضل محمد الحافظ حفظ الله عن كل عاه في الدنيا والآخرة.

Ayrıca ilk sayfada kütüphanenin mührü ve kaşesinden başka üç ayrı temlik mührü vardır. Sırasıyla bu mühürlerin okunuşları şöyledir:

1- **الحمد لله الذي هدينا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدينا الله الفقير عبد الغني حامد غفرله.**

2- **أولاد بنده محمد احمد.**

3- **الفقير عبد الغني حامد.**

Esad Efendi nüshası yazı karakteri ve imla hataları bakımından Lâleli nüshası ile benzer nitelikler taşısa da aynı müstensihe ait olduğunu gösterecek yeterli veriye ulaşılamamıştır.

3. Hamidiye Nüshası[593]

Eser, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, 1442 numarada bulunmaktadır. Hamidiye nüshası, bir varaklık fihristi ile içinde bulunduğu cildin ilk eseridir ve 34 varaktır. (1b-

---

[592] Esad Efendi nüshasının başlangıç ve bitiş sayfaları için bk.: Resim 7, 8.
[593] Hamidiye nüshasının başlangıç ve bitiş sayfaları için bk.: Resim 9-10.

33b). Aynı cildin devamında Saçaklızâde'ye ait, *Hâşiye ʿala Risâleti't-tenzîhât* (35a-69b), *Risâletü'l-gayb* (70b-79b) ve *Hâşiye ʿala Risâleti'l-gayb* (80a-117b) adlı eserler bulunmaktadır.

Lâleli ve Esad Efendi nüshalarından sonra yazıldığı düşündüğümüz nüsha, okunaklı nesih yazı ile 23 satır halinde 213x137 mm kâğıda 157x72 mm ebadında yazılmıştır. Kenar kısımları boştur. Nüsha tamdır. Silinti, tashih veya karalama yoktur.

Nüsha, diğer nüshalar gibi besmele, hamdele, salvele ve müellifin açık isminin yazıldığı dua kısmı ile başlamakta; dua kastı ile okunan es-Sâffât sûresinin son üç ayeti ile bitmektedir. Ketebe veya ferağ yazısı yoktur. Müstensihi ve yazım tarihi belli değildir.

Giriş sayfasında (2a) fihristin altında vakıf kaydı ve mührü vardır. Bâb, fasıl ve maksad gibi bölüm başlarını ifade eden kelime ve cümleler; soru ve diyalog ifadeleri (**فصل، باب، مقدمة، مقصد، تذييل، إن قلت، قلت، قوله**…) kırmızı mürekkeple yazılmış, ayetleri göstermek için üzerine çizgi çekilmiştir.

4. Reşîd Efendi Nüshası[594]

Eser Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, 310 numarada bulunmaktadır. Reşîd Efendi koleksiyonunda Saçaklızâde'ye ait elliye yakın eser bulunmaktadır. Tahkikte kullanılan nüsha 310 numaradaki tek eser oup 44 varaktır (1b-44a). Eserin kenarında zaman zaman taʿlîk yazıya benzetilen bozuk nesih yazı ile *Hâşiye ʿala Risâleti't-tenzîhât* yazılmıştır. Nesih yazı ile 17 satır halinde 207X143 mm kâğıda 147X70 mm genişliğinde yazı ile yazılmıştır. Nüshanın sayfaları eksiksizdir. Ferağ kaydında nüshanın İbrahim b. Velî tarafından zilkade ayının ikinci günü hicri 1136 yılında tamamlandığı yazılmıştır (44a).

İlk sayfada Millet Kütüphanesinin mührü, Reşîd Efendi Kütüphanesi'nin vakıf mührü ve Arapça numarası ile Millet Kütüphanesi'nin kayıt kaşesi ile sol üst köşede okunaklı olmayan dört kelimelik bir yazı vardır.

Mührün okunuşu şöyledir:

---

[594] Reşîd Efendi nüshasının başlangıç ve bitiş sayfaları için bk.: Resim 11,12.

من الكتب التي وقفها فضل الدين عبد الرشيد محمد ابن سنبل.

"Bâb", "fasıl" ve "maksad" gibi bölüm başlarını ifade eden kelime ve cümleler; soru ve diyalog ifadeleri (فصل، باب، مقدمة، مقصد، تذييل، إن قلت، قلت، قوله...) kırmızı mürekkeple yazılmış, ayetleri göstermek için üzerine çizgi çekilmiştir.

Nüsha çok okunaklı olmayan nesih bir yazı ile yazılmıştır. Nüshanın hattı tahkikte kullanılan diğer üç nüshanın hattından daha okunaksızdır. Müstensih pek çok yerde hata edip tashih etmiş, bazı yerlerde kelime veya cümleler atlanmıştır. Tahkikte kullanılan dört nüsha arasında en çok hata bu nüshadadır.

H. RİSÂLETÜ'T-TENZÎHÂT'IN TESPİT EDİLEN DİĞER NÜSHALARI

1. Milli Kütüphane Yazmalar Nüshası

Eser Milli Kütüphane, Yazmalar, 7647 numarada bulunmaktadır. Eserin başında (1a) Saçaklızâde'nin tashih kaydı ve imzası vardır. Müstensihi Esad Efendi nüshasını da çoğaltan Yûsuf ed-Dâʿî'dir. Nüshanın istinsah tarihi hicri: 1135'tir (m.1722). Varaklar nemlidir. Nüshanın öncesinde muhtelif yazıları içeren yazılı sayfalar (Ia-IIa, Vb-VIa), boş sayfalar (IVb-Va, VIb, 1a) ve eserin fihristi mevcuttur (IIb-IVa). Ana metnin kenarında eserin hâşiyesi yer almaktadır. Nüsha, 223x163 mm ebadında, üzüm salkımlı, taç filigranlı kâğıda, 145x65 mm ebadına, harekeli nesih yazı ile 63 varağa (1b-63a), 15 satır halinde ve söz başları kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

2. Beyazıt Nüshası

Eser Beyazıt Ktp., Beyazıt Genel Kitaplığı, 2976 numarada bulunmaktadır. Nüshanın istinsah tarihi ve müstensihi okunamamaktadır. Fakat başlangıçta bulunan müellifin imzasından eserin müellifin hayatında iken yazıldığı anlaşılmaktadır. Nüshanın başlangıcından önceki boş varakta Saçaklızâde'nin tashih yazısı şöyledir:

يقول واضع هذه الرسالة: صححت هذه الرسالة بقدر الطاقة.

İmza

Beyazıt Genel Kitaplığı bölümü Nu. 2976'da sadece bu eser vardır. Okunaklı nesih yazı ile yazılan nüsha 52 varaktır. Kapağı üzerinde geometrik çerçevelerin çizili

olduğu kahverengi bir deri ile ciltlenmiştir. Nüshanın başlangıç ve sonunda üzerinde ders notu mahiyetinde eserin içeriği ile alakası olmayan çeşitli yazıların bulunduğu birer boş varak mevcuttur. İçindeki hata tashihi çoksa da eserin içeriği ve sayfaları tamdır. Nüshanın metin kısmının yaklaşık yarısı kırmızı mürekkeple çerçeve içine alınmış, kenarlara eserin hâşiyesi yazılmıştır. Bâb, fasıl ve maksad gibi bölüm başlarını ifade eden kelimeler (فصل، باب، مقدمة، مقصد) kırmızı mürekkeple yazılmış, ayetleri göstermek için üzerlerine çizgi çekilmiştir. Ayrıca diyalog ifadeleri üzerlerine kırmızı çizgi çizilerek gösterilmiştir.

Nüshanın hem metninde hem de kenarlarda çokça tashih ve karalama mevcuttur. Metnin bazı kısımlarına farklı mürekkeple açıklayıcı ifadeler eklenmiştir. Nüsha bu hali ile taslak bir metin görünümü vermektedir. Nüshanın sonunda önceden yazılıp sonra silindiği belli olan, üçgen şeklinde dizilmiş ferağ kaydı mevcuttur ve kısmen okunabilmektedir.

3. Reşîd Efendi Nüshası (1007)

Eser Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, 1007 numarada bulunmaktadır. Eserin fihristi ve içeriği tamdır. *Risâletü't-tenzîhât,* Reşîd Efendi 1007'de bulunan Saçaklızâde'ye ait dokuz eserin sekizincisidir. Sıkışık, küçük taʿlîk yazı ile 23 satır halinde, 218X162 mm kâğıda, 161X97 mm genişliğinde kâğıda, 24 varak (55a-79b) halinde yazılmıştır. Nüshanın başlangıcında bir buçuk sayfalık bir fihrist mevcuttur (54a-54b). Nüshanın ferağ kaydında hicri 1152 tarihinde Mustafa b. ʿAbdî tarafından istinsahının tamamlandığı yazılıdır.

Bâb ve fasıl başlıkları on birinci (65a) varağa kadar kırmızı mürekkeple yazılmış, eserin kalan kısmında ise başlık yerleri ilerde yazılmak üzere boş bırakılmış olduğu fakat sonradan tamamlanamadığı görülmektedir. Metnin kenar kısımları boştur. Sadece birkaç yerde tashih amacıyla bazı yazılar eklenmiştir. Tahkikte zaman zaman bu nüshadan yararlanılmıştır.

4. Reşîd Efendi Nüshası (1038)

Eser Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, 1038 numarada bulunmaktadır. Eserin fihristi ve içeriği tamdır. *Risâletü't-tenzîhât,* Reşîd Efendi 1038'de bulunan

Saçaklızâde'ye ait dört eserin ilkidir. Okunaklı, güzel taʿlîk yazı ile 21 satır halinde, 210X131 mm ebadında kâğıda, 158X77 mm genişliğinde, 32 varak (1b-32b) halinde yazılmıştır. Fihristi nüshanın sonundadır (33a-34b).

Nüshanın istinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. Bâb, fasıl ve maksat gibi bölüm başlarını ifade eden kelime ve cümleler; soru ve diyalog ifadeleri (فصل، باب، مقدمة، مقصد، تذييل، إن قلت، قلت، قوله...) kırmızı mürekkeple yazılmış, ayetlerin ve diyalog şeklindeki (إن قلت) cümlelerin üzerine kırmızı çizgi çizilmiştir.

Metin, kırmızı çizgi ile çerçeve içine alınmış, birkaç tashih cümlesi dışında kenarlara herhangi bir yazı yazılmamıştır. Eserin sonundaki fihristten sonra hâşiyesi eklenmiştir (35b-72b). Tahkikte zaman zaman bu nüshadan da yararlanılmıştır.

5. Adana Nüshası

Eser Milli Kütüphane, Adana İHK, 894/6 numarada bulunmaktadır. İstinsah tarihi ve müstensihi belli değildir. Meşin kaplı, sırtı yırtık, şirazesi dağınık bir cilt içindedir. Söz başları ve keşideleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. 218x155mm suyolu filigranlı kâğıda 155x70 mm yazı alanı ile 21 satır halinde nesih yazı ile yazılmış ve 31 varaktır (62b-93b).

6. Manisa Nüshası

Manisa İHK, 4663/8 numarada bulunan nüshadır. Aynı cilt içinde, 4663/3 numarada kayıtlı eserin hâşiyesi mevcuttur. Nüsha tamdır. İstinsah tarihi ve müstensihi bilinmemektedir. Eser şemseli, zencirekli, mıklebli, kahverengi meşin cilt içindedir. Nüsha 235x152 mm hayvan filigranlı kâğıda 162x82 mm ebadında, 17 varağa (70b-86a), okunaklı taʿlîk yazı ile 23 satır halinde yazılmıştır.

Söz başları, cetveller, keşideler kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

7. Nuruosmaniye Nüshası

Nuruosmaniye Ktp., 2139/2 numarada bulunan nüshadır. Aynı cilt içinde 2139/1numarada kayıtlı eserin hâşiyesi mevcuttur. Nüshanın başında müellifin mukabele kaydı ve imzası mevcuttur (63a). Nüsha tamdır. İstinsah tarihi ve müstensihi bilinmemekteyse de müellifin mukabele kaydı ve imzasından Saçaklızâde hayatta iken

çoğaltıldığı anlaşılmaktadır. Nüshanın başında fihristi mevcuttur. Nüsha 56 varaktır (63b-119b). Okunaklı nesih yazı ile 17 satır halinde yazılmıştır. Söz başları, cetveller, keşideler kırmızı mürekkeple yazılmış, ayetler üzerine kırmızı çizgi çizilerek gösterilmiştir.

8. Atıf Efendi Nüshası

Süleymaniye Ktp, Atıf Efendi, Nu. 1268/1'de bulunan nüshadır. Aynı cilt içinde yazara ait sırası ile *Hâşiye ʿalâ Risâleti't-tenzîhât, Risâletü'l-gayb* ve *Hâşiye ʿalâ Risâleti'l-gayb* adlı eserler bulunmaktadır. Taʿlîk yazı ile yazılmış 42 varaktır (1-42). Müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir.

9. Yazma Bağışlar

Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, Nu. 7658/3, 72a-104b'de de bulunan nüshasıdır. Hicri 1137'de istinsah edilen nesih yazılı nüshanın müstensihi belli değildir.

İ. ESERİN TAHKİKİNDE TAKİP EDİLEN YÖNTEM

Eserin mevcut on üç nüshasından yedisi ve şerhleri kullanılarak asıl metin gün yüzüne çıkarıldı.

Müellif eseri aşağıdaki şekilde bölümlere ayırmıştır;

Bâb (Ana bölüm)

Fasıl (Alt bölüm)

Zeyl/tezyîl (Ek bilgi).

Tahkikte müellifin tasnifine uyuldu. Ancak gerekli görülen bazı yerlere yeni başlıklar ve bazı başlıklara köşeli parantez içinde açıklamalar eklendi.

Tarafımızdan eklenen ifadeler [ ] köşeli parantez içerisinde gösterilerek eser başlıklandırıldı ve bölümlere ayrıldı. *Risâletü't-tenzîhât*'ın yazma nüshalarının hiçbirinde bölüm veya başlıklar rakam veya harflerle numaralandırılmamıştır. Ancak bölüm ve başlık sayısının fazla olması sebebiyle kullanımı kolaylaştırmak amacıyla tahkikli metin tarafımdan rakam ve harflerle tasnif edilmiştir. Muhakkikin esere yaptığı diğer tüm ziyadelerin aksine bu sayılar okumayı kolaylaştırmak için köşeli parantez içine alınmamıştır.

Dipnotlar Arapça imla esaslarına göre yazıldı. Ayetler dipnotlarda: (sûre adı, sûre numarası /ayet numarası) sıralaması ile gösterildi. Hadislerde eser ve yazarının adından sonra, bölüm adı (kitâb) ve bâb numarası verildi. Müslim'in *Sahîh*'i ve Malik'in *Muvatta*'ındaki hadisler ise dipnotlarda bölüm adı (kitab) ve hadis numarası ile verilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve Kütübü't- tisʿa dışındaki hadis kaynakları dipnotta, varsa cilt/sayfa yoksa sayfa numaraları ile gösterildi.

Nüshalardaki bazı farklılıkları göstermek için çeşitli işaretler kullanılmıştır. Nüshalardaki ziyade kısım dipnotta (+) ile; eksik kısım (–) ile; farklılıklar ise (:) ile gösterildi. Yazma eserin varağının ön yüzü (و) ile arka yüzü (ظ) ile gösterilmiştir.

Ayetler çiçekli parantezler içinde, koyu tonda; ﴿– ﴾ hadis-i şerifler koyu yazı ile ve çift ok içinde; «-» şiirler ayrı satırda; alıntı, önemli ve karışması muhtemel ifadeler çift tırnak içinde; "-" gösterildi. Aynı paragraf veya cümle içinde tekrar tırnak işareti kullanmak gerektiğinde tek tırnak işareti kullanıldı. Paragraf içinde veya sonunda kullanılan dua cümleleri farklı yazı karakteri ile gösterildi.

Nüsha farklılığı ve kaynak gösterilmesi gereken kelime aynı olursa metnin akıcılığını engellememek için tek dipnot içinde satır başı yapılarak gösterilmiştir.

Tahkikte geçen tüm eser isimleri italik yazı ile yazıldı.

Yazma nüshalarda müstensihin hataen yazıp üzerini çizdiği metinler diğer nüshaların mukabelesi sonucunda hataen yazılıp karalandığı anlaşılmış ise bu tür üstü çizili yazı, kazıntı ve karalanmış metinler dipnotlara farklılık olarak kaydedilmemiştir.

Süleymaniye Ktp. ve diğer pek çok yazma eser kütüphaneleri sayısal veri tabanındaki kayıtlarda, eserleri sayfalandırmaya kapakla başlamaktadır. Dolayısıyla sayfalandırma varsa kapakla başlamakta, sonra mevcut boş sayfa/sayfalar ile devam etmekte ve varsa fihristler çoğunlukla ayrı bir eser olarak gösterilmektedir. Ancak aynı zamanda yazma nüshaların sayfa kenarlarına bazen Arapça, bazen Latince, bazen hem Arapça hem de Latince rakamlar konulmaktadır. Varak adedini gösteren bu rakamların neredeyse tümü kapak yahut fihristle değil eserin başladığı ilk varakla başlamaktadır. Dolayısıyla, kütüphanelerin sayısal veri tabanındaki varak numaraları ile eserlerin sayfa kenarlarında yazan sayfa numaraları çoğunlukla uyuşmamaktadır. Araştırmada bu tür farklı numaralandırma durumlarında araştırmacıların verilere hızlı ulaşımını sağlamak

gayesi ile yazma eserler üzerine sonradan eklenen varak numaraları yerine kütüphanelerin veri tabanlarındaki bilgiler kullanılmıştır.

Tahkikte ana nüsha olarak Lâleli nüshası kullanılmış ve lam harfi (ل) ile gösterilmiştir. Tahkikli metinde [ ] köşeli parantez içinde yazılı varak numaraları Lâleli nüshasına aittir. Metin içerisine eklenen orijinal varak numarası taksim (/) işareti ile ayrılıp varağın ön yüzü و, arka yüzü ظ harfi ile gösterildi ([ظ/٢], [و/٢]).

Metnin anlaşılmasını kolaylaştıracak nitelikte noktalama işaretleri gerekli yerlerde kullanılmış, mümkün mertebe uzun cümleler noktalama işaretleri ile ayrılmıştır.

J. TAHKİKTE KULLANILAN NÜSHALARIN REMİZLERİ

1. ل : Süleymaniye Ktp. Lâleli bölümü 3659 numaralı nesih nüsha.
2. ر : Süleymaniye Ktp. Reşîd Efendi bölümü 310 numaralı nesih nüsha.
3. س : Süleymaniye Ktp. Esad Efendi bölümü 1184 numaralı nesih nüsha.
4. ب : Beyazıt Ktp. Beyazıt bölümü 2976 numaralı nesih nüsha.
5. د : Süleymaniye Ktp. Reşîd Efendi bölümü 1007 numaralı nesih nüsha.
6. ح : Süleymaniye Ktp. Hamîdiyye bölümü 1442 numaralı nesih nüsha.
7. ت : Süleymaniye Ktp. Reşîd Efendi bölümü 1007 numaralı taʿlîk nüsha.

Tahkikte Yararlanılan *Risâletü't-tenzîhât*'ın Şerhleri ve Remizleri

1. شل : Süleymaniye Ktp. Lâleli bölümü 3659 numaralı nüsha. Müstakil bir eser olarak *Risâletü't-tenzîhât*'tan sonra 40-77 vr. arasında, aynı mücellet içindedir.
2. شر : Süleymaniye Ktp. Reşîd Efendi bölümü 310 numaralı nüsha. Şerh 1-45 numaralı varaklarda *Risâletü't-tenzîhât*'ın kenarlarında çerçeve veya çizgi ile ayrılmadan, metinle aynı karakterli nesih yazı ile yazılmıştır.
3. شس : Süleymaniye Ktp. Esad Efendi bölümü 1184 numaralı nüsha. Şerh 1-69 numaralı varaklarda *Risâletü't-tenzîhât*'ın kenarlarında çerçeve veya çizgi ile ayrılmadan, metinle aynı karakterli nesih yazı ile yazılmıştır.

4. شح : Süleymaniye Ktp. Hamidiye bölümü 1442 numaralı nüsha. Müstakil bir eser olarak *Risâletü't-tenzîhât*'tan sonra 40-77 vr. arasında, aynı cilt içindedir.

Noktalama işaretleri: Ana nüshanın imlası mümkün mertebe muhafaza edilmekle birlikte imla ve noktalamada Kur'an-ı Kerim hattı esas alınmış, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezinin benimsediği tahkik kuralları uygulanmıştır. Buna göre örneğin yazma nüshada olmasa da katı hemzelerine ayın başı işareti (ء) eklenmiş. Elif-i maksûreye (ى) ya harfinin noktaları eklenmezken, ya harfine ve uzatma ya'sına iki nokta (ي) eklenmiştir. Bu nevi düzeltmeler dipnotlarda gösterilmemiştir.

Konu sonlarında yazarın kullandığı (والله أعلم) ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ gibi dua ve tevazu ifadeleri ilk kullanıldıkları yerlerde dipnotlandırılarak ayet numaraları verilmiş; sonraki kullanımlarında tekrar dipnotta gösterilmemiştir. Bu gibi ifadeler ana metinden farklı bir yazı karakteri ile yazılmıştır.

Müellif diğer kaynaklardan çokça alıntılarda bulunmuş, metin yahut görüş nakletmiştir. Bu nakil ve alıntıların yazarın görüşlerinden rahatlıkla fark edilebilmesi için Saçaklızâde'nin diğer yazarlardan alıntıladığı görüşler veya naklettiği metinler, ayet ve hadislerin yazımında olduğu gibi koyu tonda yazılmışlardır.

K. ARAPÇA KISALTMALAR (الاختصارات)

الآية: (اقرأ الآية) Ayetin bitmediğini ifade eder. Dipnotlarda kullanılmıştır.

إلخ: (ألى آخره) Sözün sonuna kadar bak, incele anlamında kısaltmadır.

الحديث :(اقرأ الحديث) Hadisin tamamının verilmediğini ifade eder.

و: (وجه) Sağdan sola doğru yazılmış olan yazma eserin herhangi bir yaprağının ön yüzü,

ظ: (ظهر) Sağdan sola doğru yazılmış olan yazma eserin herhangi bir yaprağının arka yüzü,

ور: (ورقة) Yazma eserin her bir yaprağı,

ص: (صحيفة) "Sayfa" kelimesinin kısaltması,

ل: (رسالة التنزيهات) Süleymaniye Ktp. Lâleli bölümü 3659 numaralı nüsha,

ر: (رسالة التنزيهات) Süleymaniye Ktp. Reşîd Efendi bölümü 310 numaralı nüsha,

س : (رسالة التنزيهات) Süleymaniye Ktp. Esʿat Efendi bölümü 1184 numaralı nüsha,

ب: (رسالة التنزيهات) Beyazıt Ktp. Beyazıt bölümü 2976 numaralı nüsha,

د: (رسالة التنزيهات) Süleymaniye Ktp. Reşîd Efendi bölümü 1007 numaralı nüsha,

ح: (رسالة التنزيهات) Süleymaniye Ktp. Hamîdiye bölümü 1442 numaralı nüsha,

شل: (شرح رسالة تنزيهات) Süleymaniye Ktp. Lâleli bölümü 3659 numaralı nüsha; müstakil bir eser olarak *Risâletü't-tenzîhât*'tan sonra 40-77 vr. arasında, aynı mücellet içindedir,

شس: (شرح رسالة تنزيهات) Süleymaniye Ktp. Esad Efendi bölümü 1184 numaralı nüsha,

شح: (شرح رسالة تنزيهات) Süleymaniye Ktp. Hamidiye bölümü 1442 numaralı nüsha.

SONUÇ

Bu çalışmada XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan, ilim tahsilini payitaht İstanbul dışında yapan ve yine İstanbul dışında eğitim öğretim faaliyetlerini sürdüren Saçaklızâde'nin ilâhiyat konusundaki görüşleri üzerine çalışılmış ve aynı yazarın kelâm ilminin temel konularından olan sıfat konusu ile alakalı olarak kaleme aldığı *Risâletü't-tenzîhât* adlı eserinin tahkiki yapılmıştır. Ayrıca günümüze kadar üzerinde kâfi derecede ilmî çalışmaların bulunmadığı, hatta mevcut pek çok çalışmanın bir tür ilmî kirliliğe neden olması sebebiyle bu alanda titiz çalışmalara ihtiyaç duyulan Saçaklızâde'nin eserlerinin toplu bir listesinin çıkarılmasına; özellikle akâid ve kelâm eserlerinin tespit edilmesine ve tanıtılmasına gayret gösterilmiştir.

Uzun bir ömür yaşadığı bilinen Saçaklızâde, çoğunluğu kelâm ve felsefe sahasında kaleme alınmış olan irili ufaklı seksen beş kadar esere sahiptir. İlim dili olarak Arapça'yı maharetle kullanan Saçaklızâde, Arapça aruz vezniyle çoğunluğu intâk sanatını kullanıldığı bazı dinî ve ahlakî öğütleri içeren şiirler de kaleme almıştır.

Eserlerinin yazma nüshaları başta ülkemiz kütüphaneleri olmak üzere Mısır, Suriye ve pek çok Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkelerinin kütüphanelerinde mevcuttur. Yaşadığı dönemde ilmî mahfillerde etkili olduğu hatta döneminin önde gelen bilginlerinden biri olduğu mevsûk olan Saçaklızâde, İslâm dünyasında hak ettiği değere son çeyrek asırda kavuşmaya başlamıştır. Hem ülkemizde hem de ülkemiz dışında tanınırlığı artmaya başlayan Saçaklızâde'nin hayatı, eserleri ve görüşleri üzerine yurtdışında da çeşitli ilmî çalışmalar yapılmıştır. *Cühdü'l-mukill* ve *Tehzîbu'l-kırâ'ât* adlı eselerinin tahkikli neşirleri bu çalışmalardan ikisidir.

İstanbul çevresi bilginlerinin aksine Saçaklızâde, medreselerin ve dolayısıyla eğitim ve öğretimin geri kalmışlığına *Tertîbu'l-ʿulûm* adlı eseri ile dikkat çekmiş ve bazı alanlarda çözüm tekliflerinde bulunmuştur. Eserlerinde faydacı tutumu belirgindir. Vücûda getirdiği eserlerinde birey ve toplum yararını dikkate alan Saçaklızâde ömrü boyunca eser yazmaya devam etmiştir.

Genel olarak Ehl-i sünnet'in görüşlerini benimseyen, Ehl-i sünnet içi tartışmalarda Mâtürîdîliğin görüşlerini tercih eden Saçaklızâde'nin özellikle Mâtürîdîler ve Eş'arîler arası fikri tartışmalarda körü körüne mezhep taasubu ile hareket etmediği görülmektedir. Örneğin *Neşrü't-Tavâli*ʿ'de tekvîn sıfatı ile ilgili tartışmalarda kendi aklî çözümüne yakın gördüğü için kendi mezhebi olan Mâtürîdîliğin görüşünü terkedip Eşʿarîlerin görüşünü tercih etmiştir. Aynı şekilde Hanefi ve Mâtürîdîlerin insanın Allah Teâlâ'yı aklılla bilmelerinin gerektiği görüşünün aksine Eş'arîlerin görüşlerinin paralelinde Hanefi ve Mâtürîdîlerin görüşlerini maksatlarını aşacak şekilde tevile tabi tutmuştur. Yani içselleştiremediği bir konuyu mezhep taasubuyla peşin kabule yanaşmamış ve makul gördüğü görüşü kanıtlamaya çalışmıştır.[595]

Bu çalışmanın sonuçları üç ana başlıkta özetlenebilir: Birincisi, Saçaklızâde'nin hayatı, eserleri hakkında elde edilen bulgular ve ortaya konan yeni tespitler; ikincisi, Saçaklızâde'nin ilâhiyat konularında görüşleri, özellikle mensubu olduğu Ehl-i sünnet ve Mâtürîdiyye mezhebinin kendi döneminde benimsenen görüşlerinden farklı olarak kelâm düşüncesine katkı değeri taşıyan veya farklılık arzeden fikirleri; üçüncü olarak ise, tahkiki yapılan *Risâletü't-tenzîhât* adlı eserinin genel bir değerlendirmesinin yapılması.

Birincisi, Saçaklızâde'nin hayatı ve eserleri ile ilgili genel değerlendirmeler: Saçaklızâde'nin kendisi ve ailesi ile ilgili mevcut bilgilere; özellikle günümüze ulaşan yazma eserlerden hareketle, hayatını nerede geçirdiğine, hangi eserleri nerede ve ne zaman yazdığına dair bazı bilgilere ulaşılmıştır. Ayrıca kendi el yazısı ile eserlerinin girişine yazdığı, nüsha mukabele yazılarına, kendi eliyle attığı imzalara ulaşılmış ve ilmî cihetten yazara aidiyetleri delillendirilmiştir. Araştırma sürecinde Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut Saçaklızâde'ye ait beş yüz altmış bir eser ve Saçaklızâde'nin eserleri üzerine yazılmış yirmi bir hâşiye etüd edilmiş, özellikle kelâm ilmî ile ilgili tüm eserler teker teker baştan sona mütalaa edilerek elde edilen bulgular kayda alınmıştır. Aynı minvalde başta İstanbul kütüphaneleri olmak üzere yurt içi yurt dışı kütüphane

---

[595] Bk. Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât,* 15a.

kayıtları incelenmiş erişime açık mikro film veya dijital görüntüler etüd edilerek özellikle Saçaklızâde'nin eserlerinin gün yüzüne çıkarılmasına katkıda bulunulmuştur.

Elde edilen veriler, Saçaklızâde'nin eserleri üzerine yapılan çalışmalar aracılığıyla paylaşılan bilgilerin pek çok yanlış bilgi veya değerlendirmeleri ihtiva ettiğini ortaya koymuştur. Örneğin yüz otuzu aştığı ifade edilen eser sayısının hatalı tekrarlar nedeniyle bu sayıya ulaşmış olmasıdır. Aslında Saçaklızâde'nin eserlerinin sayısı hâşiyeler dâhil seksen beş kadardır.

Saçaklızâde'nin eserleri ile ilgili başka bir problem ise eserlerin hatalı tasnifidir. İçinde doktora çalışmalarının olduğu pek çok ilmî çalışmada onlarca eser maalesef hatalı olarak tasnif edilmiştir. Bu çalışma ile öncelikle Saçaklızâde'nin kelâm ve akâid ilmiyle ilgili eserleri başta olmak üzere tüm eserlerinin doğru bir şekilde tanıtılıp tasnif edilmesine katkıda bulunulmuştur. Öte yandan Saçaklızâde'ye ait olmayan fakat isim benzerliği sebebiyle Saçaklızâde'ye nispet edilen eserler de tefrik edilmiştir. Saçaklızâde'nin eserlerinin tespit, tasnif ve nispetindeki hatalara yazarın kelâm ve akâidi ilmiyle ilgili eserleri örnek verilebilir: Bu çalışmada Saçaklızâde'ye ait olduğu ilmî verilerle tespit edilen kelâm ve akâid ilmiyle ilgili yirmi eseri vardır. Fakat Saçaklızâde'nin eserleri üzerine yapılan ilmî üç çalışmada anılan yirmi eser üzerine kelâm ve akâid ilmiyle ilgili olduğu belirtilen on bir adet daha eser nispet edilmiştir. Anılan bu on bir eser ya mevcut kelâm veya akâid eserlerinden birinin tekrarı durumundadır ya da farklı bir alanda tasnif edilmesi gereken bir eserdir.

Bu çalışmanın en ehemmiyetli katkılardan birisi, bu çalışma ile Saçaklızâde'nin kelâm ve akâid ilmiyle ilgili tüm eserlerinin teker teker etüd edilmiş; teknik ve içerik analizleri yapılarak bu araştırmanın verilerine eklenmiş olmasıdır.

İkincisi, Saçaklızâde'nin görüşleridir: Saçaklızâde, döneminin genel anlayışıyla uyumlu bir çizgide bilgi üreten Hanefî-Mâtürîdî bir bilgindir. Ancak, örneğin Allah Teâlâ'nın tekvîn sıfatı konusunda takipçisi olduğu Mâtürîdî'nin görüşünü terk edip Eşʿarîlerin görüşlerini tercih etmesinde olduğu gibi fikri özgürlüğünü de ortaya koyabilen bir bilgindir. Nablusî'den aldığı tasavvuf eğitiminin yahut saray ve medreselede giderek yerleşen akli ve nazari ilimlere yönelik menfi havanın Saçaklızâde'nin felsefe ve kelâm düşüncesine menfi etki yaptığı söylenebilir. Bu

konuda *Tertîbu'l-ʿulûm* ve *Desîsâtü'l-Beyzâvî* adlı eserlerinde felsefe ve kelâm ilmine yönelik yerici ifadeleri üzerine çokça araştırma yapılmış ve yazı yazılmış durumdadır. Hatta Saçaklızâde'nin diğer fikir ve görüşleri şimdiden bu konunun gölgesinde kalmaya başladığı söylenebilir. Dikkate değer bir başka husus da kaynaklarda hem Nakşî hem de Kadirî hilafeti seviyesine çıkacak kadar tasavvufta ilerlediği aktarılan ve doksana yakın eserin müellifi olan Saçaklızâde'nin bazı dua zikir ve şiirleri içeren birkaç eseri dikkate alınmayacak olursa neredeyse tasavvuf ilmi alanında kendine ait kayda değer bir eserinin bulunmayışıdır.

Saçaklızâde'nin eleştiriye konu olabilecek bir yanı tadlîl veya tekfîre ulaşan tahlilleridir.[596] Bunlar ele aldığı konularda, çoğunlukla günlük hayatta kullanılan birtakım ifadelerin Mümini küfre götürüp götürmediği yahut felsefi uzamı olan bir kelâmi meselede, düşünce veya söz olarak kişinin ortaya koyduğu tutumun kişiyi küfre düşürüp-düşürmediği tartışmalarıdır. Bir yönüyle bu tavrın inanç sahasında koruyucu bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir. Ancak Saçaklızâde'nin özellikle *Tertîbu'l-ʿulûm* adlı eserinde felsefe ve kelâm ilmine açtığı savaş dikkate alınacak olursa bu tutumun bilimsel bilginin gelişmesine olumsuz yansımalarının olacağı aşikârdır.

Her biri bir kelâm eseri olan *Risâletü't-tenzîhât, Risâletü'l-gayb, Risâletü'lʿâdiliyye, Risâletü't-tenzihiyye ʿani'l-mekân* adlı eserlerinde ve diğer bazı risâlelerinde Saçaklızâde'nin bu ötekileştirici tutumu göze çarpmaktadır. Yazarın kaleme aldığı felsefe, kelâm, akâid, tefsir hatta fıkıh risâlelerinde genel olarak bu yapı mevcuttur. Pek çok detay meselede, aklî istidlâl ile hareket ettiği, taklit ve bağnazlığı reddeden isabetli akli tahliller yaptığı muhakkaktır. Saçaklızâde'nin, Gazzâlî çizgisinde bir Osmanlı bilgini olduğu kabul edilecek olursa[597] müellifin fikir coğrafyası daha rahat tahlil edilebilir. Özelde Saçaklızâde'de genelde kendi dönemi ve Saçaklızâde sonrası yetişen Osmanlı bilginlerinde, inancı korumayı hedefe alan konservatif yapı doğal olarak bazı fikirsel dışlamalara yol açacaktır. Kökeni Birgivî'ye kadar uzana bu tasfiyeci/püritan tavrın zararı, Osmanlı toplumunda XVIII. ve XIX. yüzyılda çeşitli idarî

---

[596] Bk. Kiraz, "Saçaklızâde'nin Beyzâvî'ye Eleştirileri", s.331.
[597] Demirci, "Osmanlıda Kelâm", s. 526, 532.

ve iktisâdî başarısızlıklar sonucu ortaya çıkan gerilemede daha da belirginleşecektir. Osmanlıdaki idârî ve iktisâdi gerilemenin genel olarak ilme olan yönelimi ve yatırımı azalttığını, toplumun bilgi seviyesini giderek daha fazla gerilettiğini, üretken serbest düşünce yerine koruyucu, statik düşüncenin konumunu daha da muhkem hale getirdiği söylenebilir. Sonuçta bu korumacı yapı, özelde kelâm ilminin, genelde ise İslam düşüncesinin içinde bulunduğu fikri daralmayı kaldırmada müsbet bir tesir icra etmek bir yana daha da artırmıştır.

Bir diğer eleştirilebilecek fikri durum ise Saçaklızâde'nin bir yandan felsefe ve kelâmı yererken bir yandan kelâm eserleri yazmaya devam etmesidir. Saçaklızâde, kelâm ve felsefeyi yerdiği *Tertîbu'l-ʿulûm* adlı eserini 1128/1715-16'te yazmış[598] aynı dönemde ve sonrasında ise *Risâletü't-tenzîhât* ve *Risâletü'l-gayb* gibi hacimli birkaç kelâm eserini kaleme almıştır. İlmî bir bocalama olarak da tabir edilebilecek olan bu fikri hareketlilik belkide XVIII. yüzyıl Osmanlı aydının karmaşık zihin yapısını da yansıtmaktadır.

Uzlaştırmacı bir yaklaşımla Saçaklızâde'nin aslında kelâm ve felsefeye toptancı bir tutumla karşı olmadığı ifade edilebilir. Özellikle felsefeye ve felsefenin yöntemini kullanan kelâm ilmine olan mesafesi iki nedenle açıklanabilir. **Birincisi**, Saçaklızâde ilimleri Gazzâlî gibi temelde faydalı, zararlı ve ne faydası ne de zararı olan ilimler diye üçe ayırır.[599] Saçaklızâde'ye göre özellikle medrese öğrencileri derin felsefi-kelâmî meselelerle uğraşıp enerjilerini ve vakitlerini boşa harcamaktadırlar. Saçaklızâde bu düşüncesine medreselerde bir yıl süreyle okutulan Cürcânî'nin *İsbâtü'l-vâcib* adlı risâlesini örnek göstermektedir.[600] Saçaklızâde, bu faydacı yaklaşımını pek çok yerde açıkça ifade etmiştir.[601] Nitekim en hacimli kelâm kitaplarından biri olan *Şerhu'l-Mevâkıf* 'ta bile isbât-ı vâcib konusunun toplamda iki sayfa kadar yer kapladığını söyleyerek, derin felsefî kelâm okumaların medreselerde didaktik açıdan bir

---

[598] Apaydın, "*Saçaklızâde*" s. 204.
[599] Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ʿulûm,* s. 84-93.
[600] Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ʿulûm,* s. 80, 141, 198.
[601] Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ʿulûm*, s. 85, 152; Saçaklızâde *Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî* , III/2. Krş. Demirci, "Osmanlıda Kelâm", s. 531, 532.

fayda getirmediğini savunmuştur.[602] **İkincisi**, Saçaklızâde *Tertîbu'l-ʿulûm* genelinde ilimleri tasnif ederken dikkate aldığı diğer bir ölçü öğrenilecek ilmin dinî hükmüdür. Saçaklızâde'ye göre ilimler içeriğine göre farz, haram ve mubah hükümleri alırlar. Bu anlamda Saçaklızâde, felsefe ve filozofların görüşleri ile içli-dışlı olmuş kelâm ilmi ile iştigâli haram görmektedir.[603] Saçaklızâde, bu düşüncesinin bir sonucu olarak *Desîsâtü'l-Beyzâvî* adlı eserinde Beyzâvî'nin "haram" veya "zararlı" gördüğü görüşlerini derleyerek tefsir ve kelâm okurlarını uyarmaya çalışmıştır. *Tertîbu'l-ʿulûm*'da tasnifini yaptığı ilimlerin zararlılarına Beyzâvî'den örnek göstermeyi seçen Saçaklızâde aslında felsefî düşünce ile naklî düşünce çizgisinden uzaklaşılacağı yani nakilden yardım almayan salt aklın hakikatin mihengi olamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır.

Saçaklızâde'nin *Tertîbu'l-ʿulûm* ve *Desîsâtü'l-Beyzâvî'*yi yazdıktan sonra bile kelâm ilmiyle alakalı ve belki de felsefe ile alakalı eserler yazması onun ilmî kaygılar yanında içtimaî-dinî kaygılar taşıması ile açıklanabilir.

Üçüncü olarak edisyon kritiği yapılan Saçaklızâde'nin *Risâletü't-tenzîhât* adlı eserinin değerlendirmesidir. Önce eserin teknik yapısı hakkında özet bilgiler sunulacaktır: Yazma nüshaları otuzla elli varak arasında değişen, günümüze sağlıklı bir şekilde Saçaklızâde'nin mukabele kaydının bulunduğu nüshaları ulaşmıştır Eserin dili Arapça'dır. Dil özellikle eserin mukaddime kısmında çok ağırdır. Anlaşılması güç felsefi pek çok ifadeyi içeren cümlelerin yanında Farsça ve Türkçe bazı cümle veya terkipler mevcuttur. Bazı cümleler Arapça gramer açısından problemlidir. Eser anlaşılması güç uzun ve dolaylı çokça cümleleri içermektedir.

Saçaklızâde eseri, diğer hacimli risâlelerinde yaptığı gibi "mukaddime, maksat ve hâtime" ana başlıkları altında planlamış ve yazmıştır. Bu üç ana bölümün alt başlıkları, daha üst derecedeki başlıktan alt derecedeki başlığa doğru sırasıyla şöyledir: "bâb, fasıl ve zeyl".

---

[602] Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ʿulûm*, s. 151.

[603] Saçaklızâde, *Tertîbu'l-ʿulûm*, s. 153; Demirci, "Osmanlıda Kelâm", s. 536; Apaydın, "Saçaklızâde" s. 204.

Metinde aktif diyalog üslubu olan soru-cevap yöntemi (إِنْ قلتَ: قُلْتُ:) yoğun olarak kullanılmıştır. Kaynak atıflarında ilmî hassasiyet gözetilmiş, alıntı yapılan tüm kaynaklar bazen bulundukları bölüm başlıkları varilerek belirtilmiştir. Birkaç yer hariç aktarımda bulunulan metnin girişinde, metnin sahibinin ismi veya eserinin ismi verilmiş, metnin sonuna bitti (انتهى) ifadesi eklenmiştir. Bazı metin aktarımlarında "özetle bitti" (انتهى مختصرا) ifadesi ile içerik aktarımı yapıldığını ifade etmiştir. Saçaklızâde'nin eserde metin aktarımı yaptığı tüm kaynaklar karşılaştırılmıştır. İstinsahtan kaynaklandığı düşünülen ve anlama pek tesiri olmayan basit farklar dışında aktarım yapılan metin ile *Risâletü't-tenzîhât* arasında herhangi bir farka rastlanmamıştır.

Saçaklızâde bir kelâm eseri veya fıkıh eserinden aktarım yaparak veya soru-cevap yöntemi ile problemi ortaya koyduktan sonra "ben derim ki" (قلت) ifadesi ile kendi görüşünü söylemiştir. Eserde dikkat çeken bir husus da, sonucu iman veya küfre müteallik olan konularda Saçaklızâde'nin ikili bir yargı sistemini kullanmasıdır: "Diyâneten" ve "zâhiren". Kişinin dünyadaki hukukî konumu bakımından "zâhiren"; ahiretteki durumu bakımından "diyâneten" kavramları kullanılarak çoğunlukla kişinin küfre düşüp düşmediği nitelendirilmeye çalışılmıştır.

Saçaklızâde'nin eserde en çok müracaat ettiği iki eser, *Tertîbu'l-ʿulûm*'da üçüncü mertebede okunmasını tavsiye ettiği kelâm ilmi kaynaklarından *Şerhu'l-Mevâkıf*' ve Hanefî fetva kaynaklarından da *Fetâva't-Tâtarhâniyye*'dir.

Tahkiki tamamlanan *Risâletü't-tenzîhât* adlı eserin içerik analizine gelince, *Risâletü't-tenzîhât*, Saçaklızâde'nin bu eserinden önce, Beyzâvî'nin *Tavâliʿu'l-envâr* adlı eseri üzerine kısmen bir şerh olarak yazdığı *Neşrü't-Tavâliʿ*'in tenzîhât kısmının temel alınarak inşa edildiği yeni bir eser olarak değerlendirilebilir. Beyzâvî'nin *Tavâliʿu'l-envâr*'ında tenzîh konusu dört-beş sayfa kadardır.[604] Saçaklızâde *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki bir soru ile eserine başlayıp sıklıkla kelâm kaynaklarına atıflar yaparak tenzîh konularına yanıtlar vermeye çalışmıştır. Saçaklızâde'nin eserinin inşasında yer tutan diğer kaynaklarsa Hanefî mezhebi fıkıh kaynaklarıdır. Saçaklızâde bazen usul-i

---

[604] Krş Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr,* s.168-179.

fıkıh kaynaklarına veya küçük bazı risalelere müracaat etse de en çok Hanefî fetva kaynaklarını kullanmıştır. Bunun nedeni özellikle halk ağzında dolaşan Allah Teâlâ'nın zâtı veya sıfatlarına dair bazı ifadelerin ele alınmasıdır. Saçaklızâde fetva kaynaklarını bir örnek olay havuzu yahut laboratuvarı gibi kullanmış, yaşanmış olayları veya teorik problemleri fetva kaynaklarından alıp kelâm kaynaklarına arz ederek çözüm üretmeye çalışmıştır.

Bir yönü ile bir *elfâz-ı küfür* tahlil kitabı olarak da değerlendirilebilecek olan *Risâletü't-tenzîhât* mevcut haliyle alnında tek eser kabul edilebilir. Tezîh yahut elfâz-ı küfürle ilgili müstakil eserler mevcut ise de[605] Saçaklızâde'nin kaleme aldığı mezkûr eserin yöntemi ve içeriği ile kaleme alınmış herhangi bir esere rastlanmamıştır.

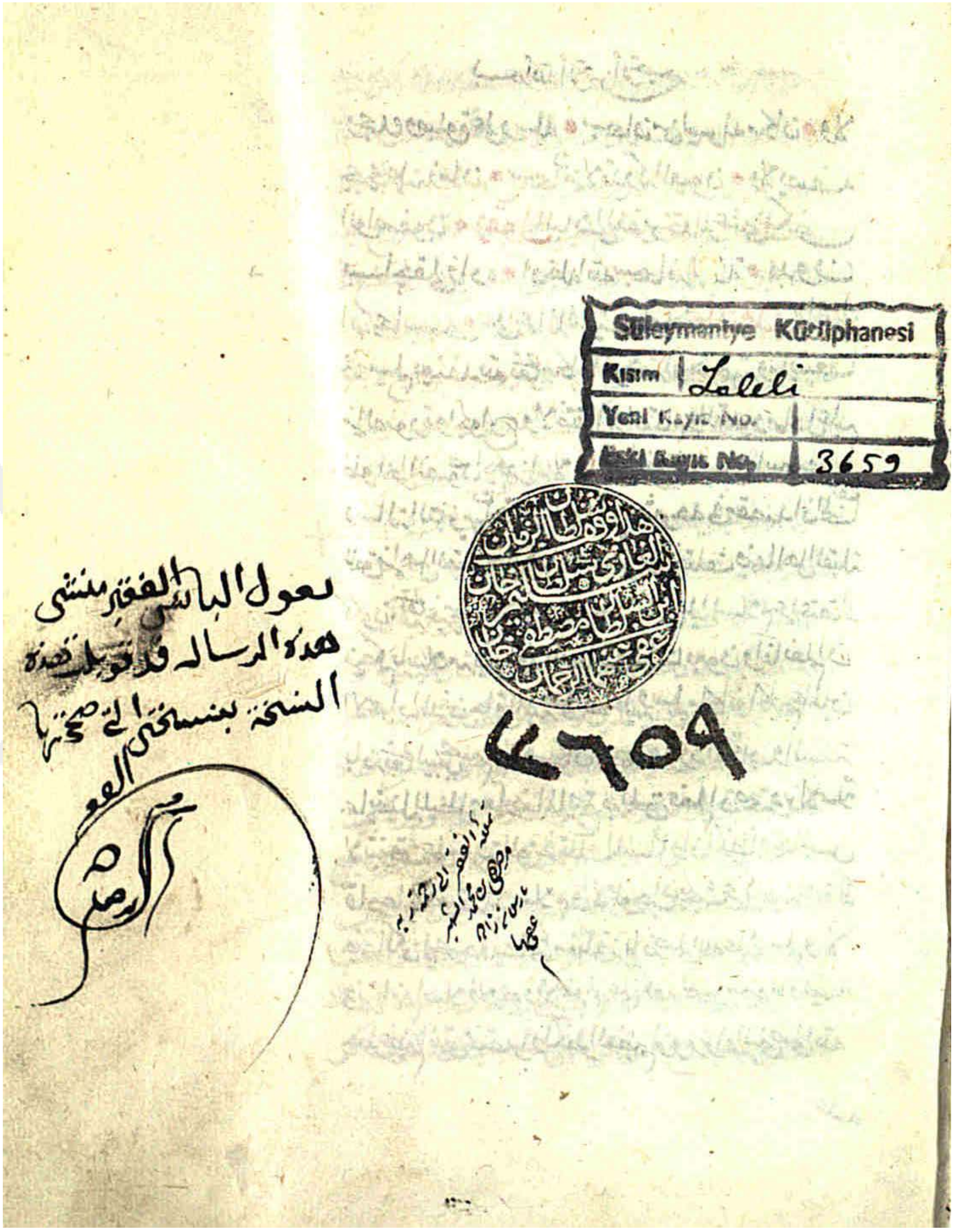
Pek çok konuda betimleyici bir dil kullandığı gözlemlenen Saçaklızâde'nin *Risâletü't-tenzîhât*'ta kullandığı dil, Ehl-i sünnet inancının savunulduğu polemikçi bir dildir. Eserde yazarın, Ehl-i sünnet'in görüşlerini müdafaa ederken diğer mezheplere yönelik dışlayıcı bir dil kullandığı da söylenebilir.

Sonuç olarak Saçaklızâde, yaşadığı dönemde eserleri ve fikirleri ile özellikle Osmanlı ilim dünyasında tesiri olan, günümüzde eserleri ve fikirleri üzerine yapılan çalışmalarla giderek tanınırlığı artan bir bilgindir. Henüz tüm eserleri tahkik edilmediğinden Saçaklızâde'nin düşünce iklimine bütünsel bir vukûfiyyetin varlığını söylemek güçtür.

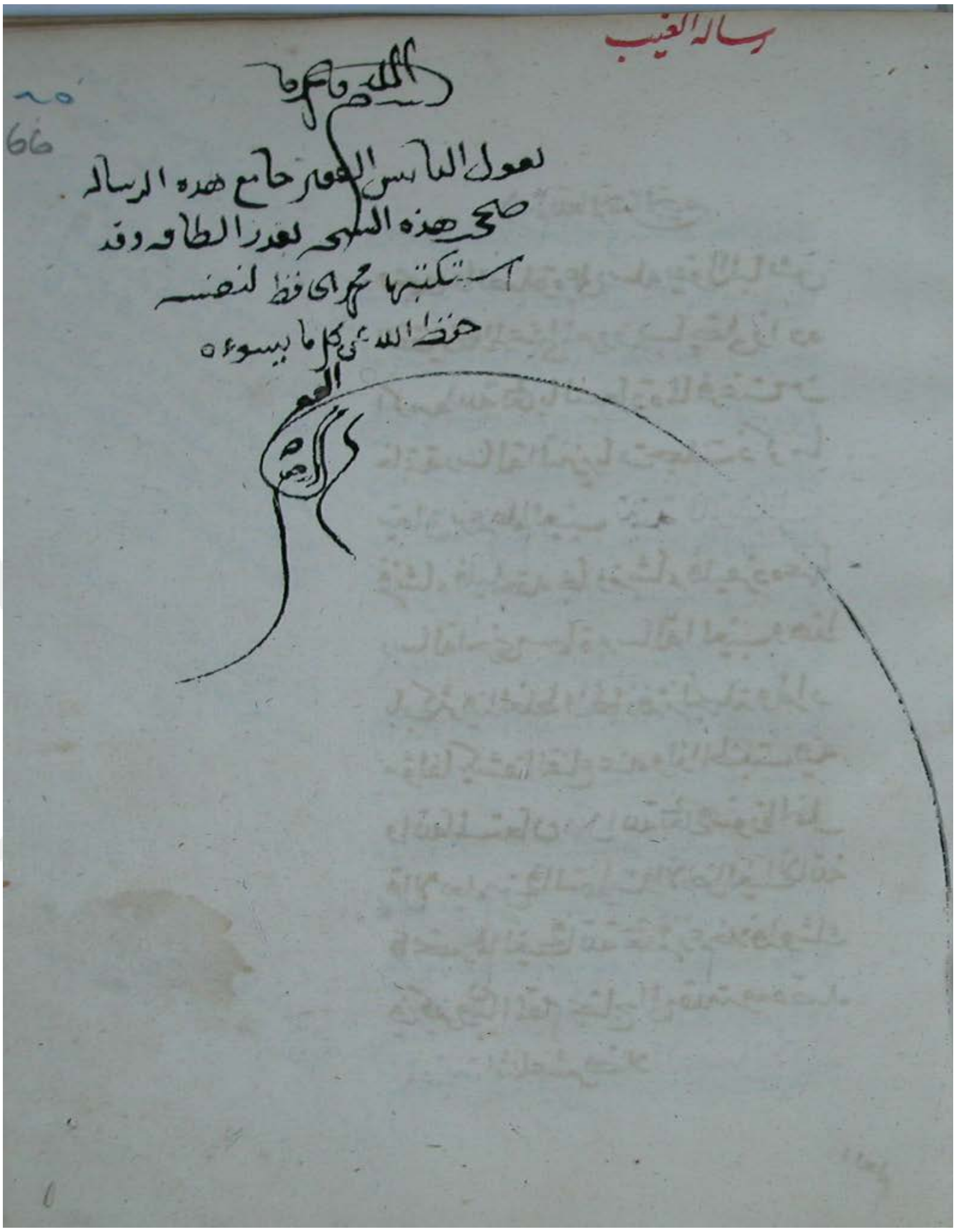
---

[605] Bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Elfâz-ı Küfür", *DİA*, İstanbul, 1995, XI/26-27.

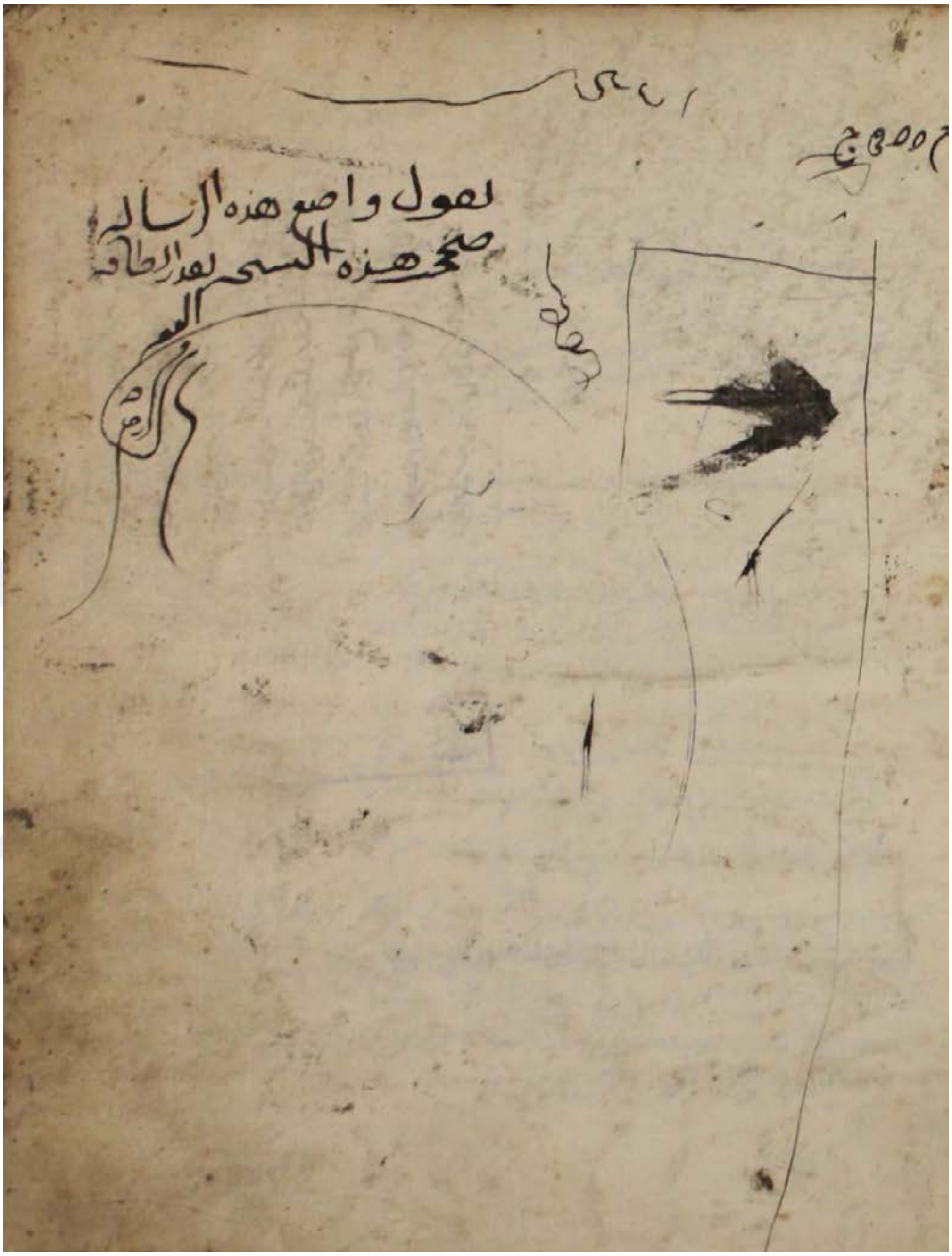
EKLER



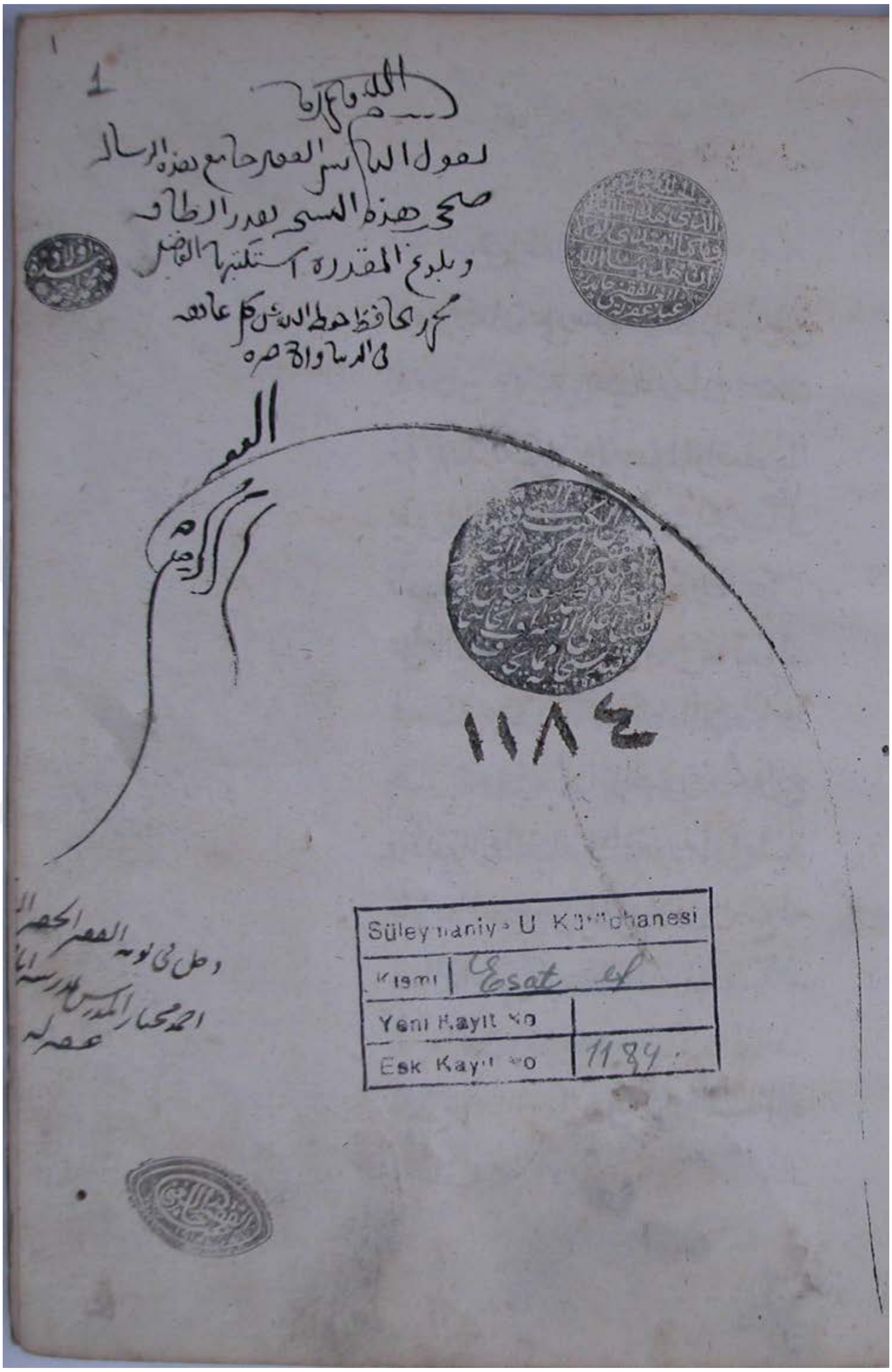
Resim 1: Saçaklızâde'nin imza örneği (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, vr. 3a).



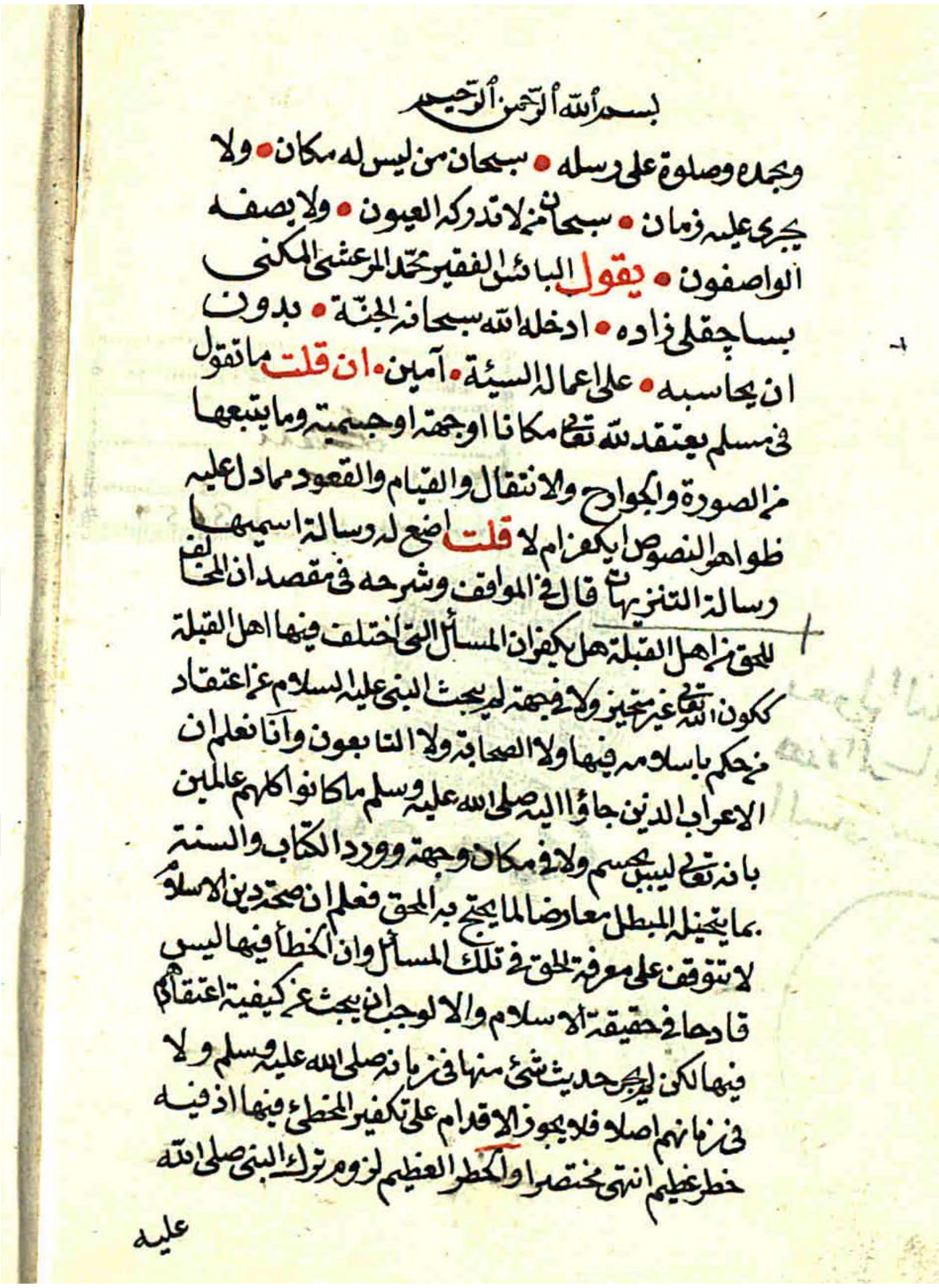
Resim 2: Saçaklızâde'nin imza örneği (Saçaklızâde, *Risâletü'l-gayb*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, vr. 76a).



Resim 3: Saçaklızâde'nin imza örneği (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât,* Beyazıt Ktp., Nu. 2976, vr. 1a).

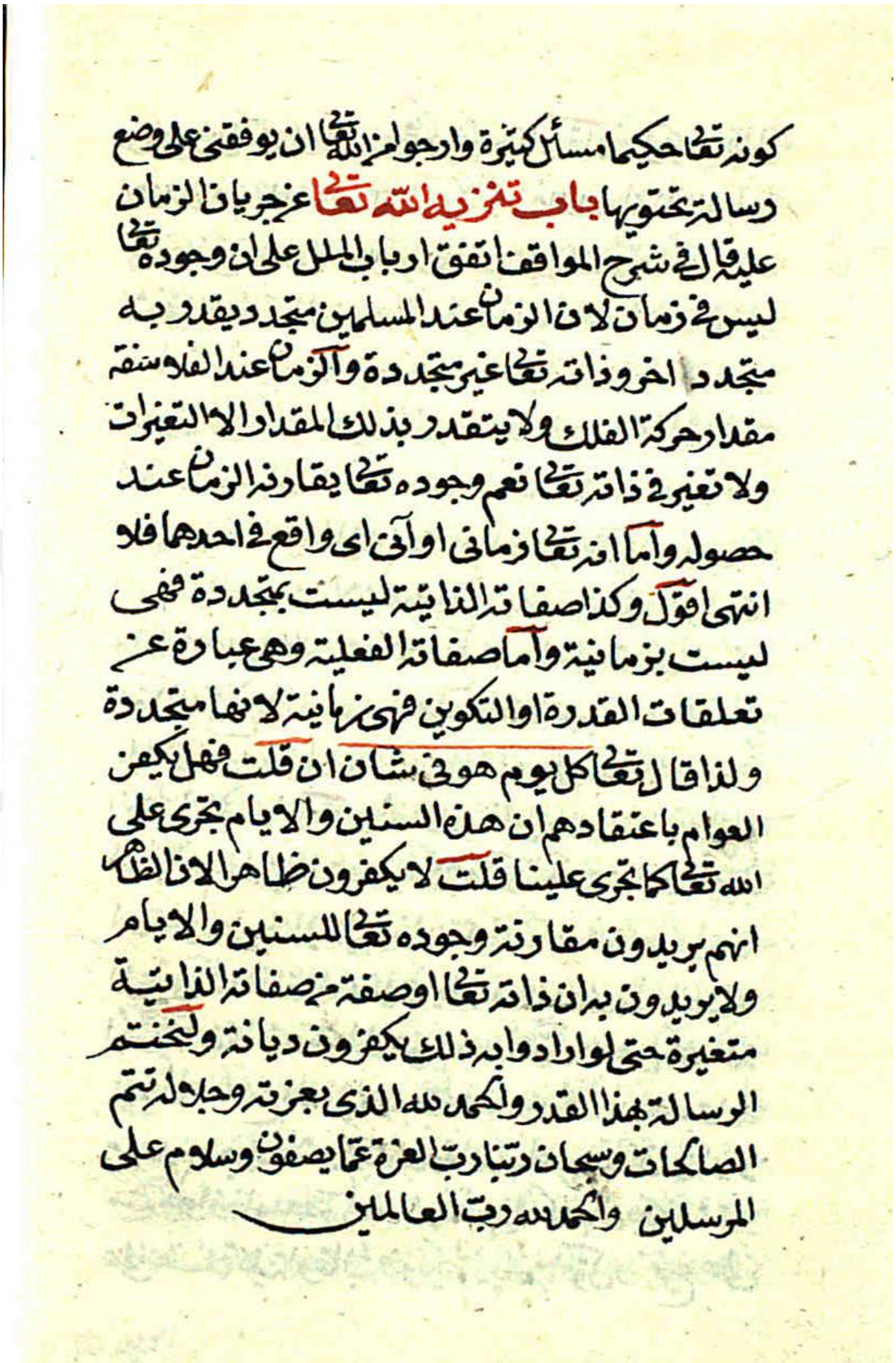


Resim 4: Saçaklızâde'nin imza örneği (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Nu. 1184, vr. 3a).



بسم الله الرحمن الرحيم
وبحمده وصلوة على رسله • سبحان من ليس له مكان • ولا
يجري عليه زمان • سبحان من لا تدركه العيون • ولا يصفه
الواصفون • يقول البائس الفقير محمد المرعشي المكنى
بساجقلي زاده • ادخله الله سبحانه الجنة • بدون
ان يحاسبه • على اعماله السيئة • آمين • ان قلت ما تقول
في مسلم يعتقد لله تعالى مكانا او جهة او جسمية وما يتبعها
من الصورة والجوارح والانتقال والقيام والقعود مما دل عليه
ظواهر النصوص ايكفر ام لا • قلت اضع له رسالة اسميها
رسالة التنزيهات قال في المواقف وشرحه في مقصد ان المخالف
للحق من اهل القبلة هل يكفر ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة
ككون الله تعالى في حيز ولا في جهة لم يبحث النبي عليه السلام عن اعتقاد
من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون وانا نعلم ان
الاعراب الذين جاؤا اليه صلى الله عليه وسلم ما كانوا كلهم عالمين
بانه تعالى ليس بجسم ولا في مكان وجهة وورد الكتاب والسنة
بما يخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فعلم ان صحة دين الاسلام
لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس
قادحا في حقيقة الاسلام والا لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم
فيها لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه صلى الله عليه وسلم ولا
في زمانهم اصلا فلا يجوز الاقدام على تكفير المخطئ فيها اذ فيه
خطر عظيم انتهى مختصرا والخطر العظيم لزوم ترك النبي صلى الله
عليه

Resim 5: Lâleli nüshasının ilk sayfası (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, vr. 3b-4a).

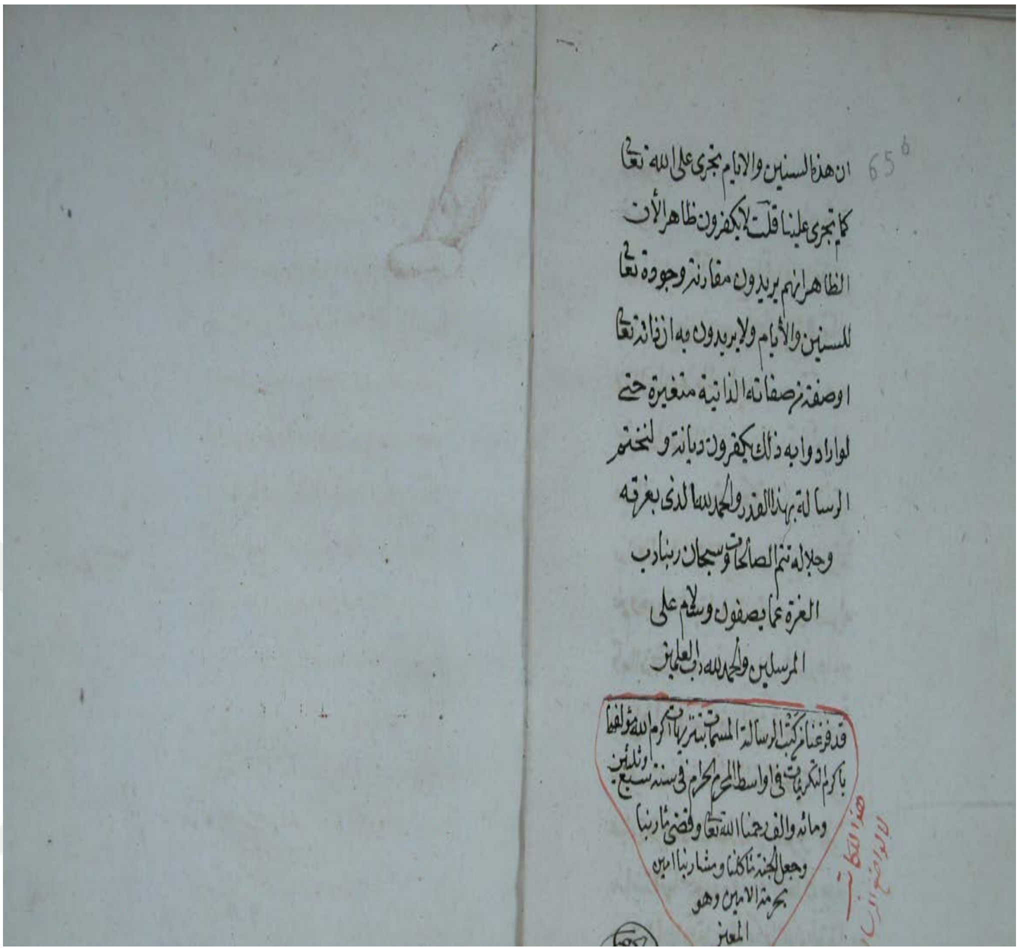


كونه تعالى حكيما مسائل كثيرة وارجو من الله تعالى ان يوفقني على وضع
رسالة تحتويها باب تنزيه الله تعالى عن جريان الزمان
عليه قال في شرح المواقف اتفق ارباب الملل على ان وجوده تعالى
ليس في زمان لان الزمان عند المسلمين متجدد يقدر به
متجدد اخر وذاته تعالى غير متجددة والزمان عند الفلاسفة
مقدار حركة الفلك ولا يتقدر بذلك المقدار الا المتغيرات
ولا تغير في ذاته تعالى نعم وجوده تعالى يقارن الزمان عند
حصوله واما انه تعالى زماني او آني اي واقع في احدهما فلا
انتهى اقول وكذا صفاته الذاتية ليست بمتجددة فهي
ليست بزمانية واما صفاته الفعلية وهي عبارة عن
تعلقات القدرة او التكوين فهي زمانية لانها متجددة
ولذا قال تعالى كل يوم هو في شان ان قلت فهل يكفر
العوام باعتقادهم ان هذه السنين والايام تجري على
الله تعالى كما تجري علينا قلت لا يكفرون ظاهرا لان الظاهر
انهم يريدون مقارنة وجوده تعالى للسنين والايام
ولا يريدون به ان ذاته تعالى او صفة من صفاته الذاتية
متغيرة حتى لو ارادوا به ذلك يكفرون ديانة ولنختم
الرسالة بهذا القدر والحمد لله الذي بعزته وجلاله تتم
الصالحات وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على
المرسلين والحمد لله رب العالمين

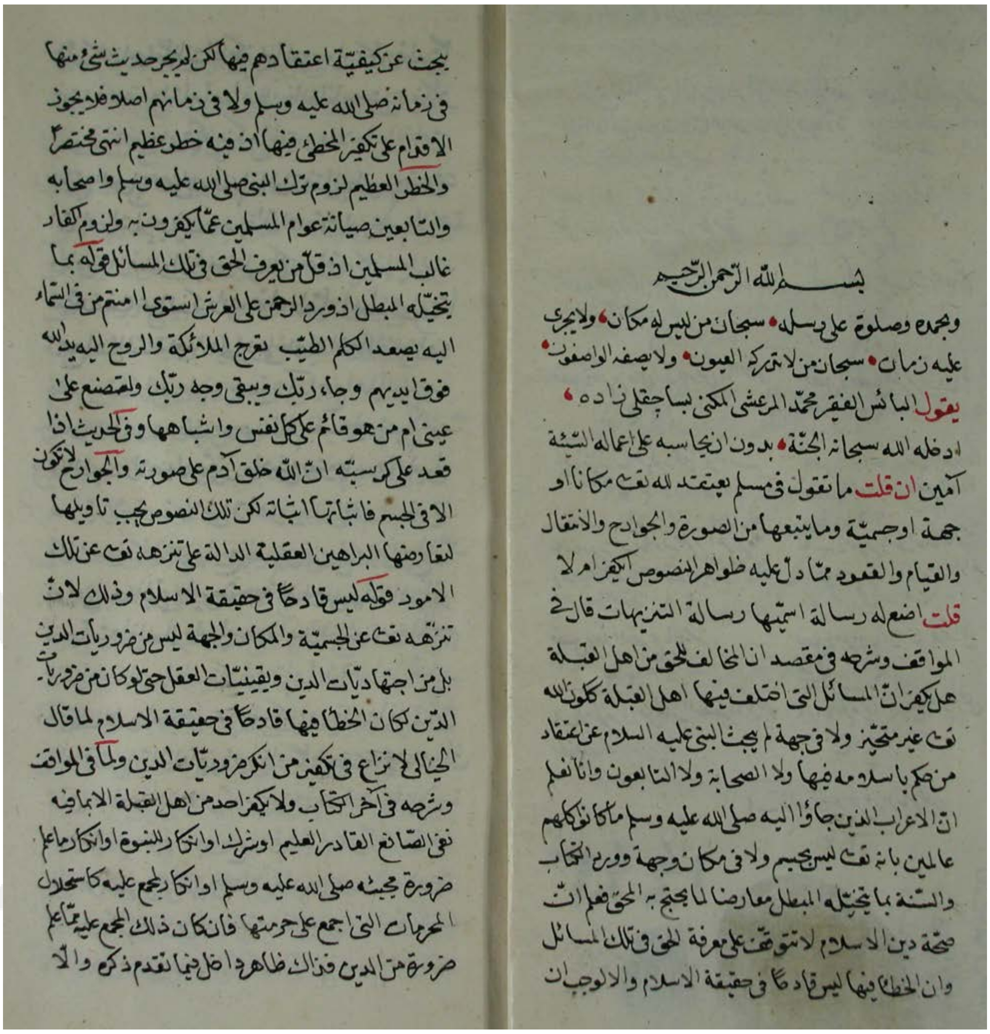
Resim 6: Lâleli Nüshasının son sayfası (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, vr. 38b).



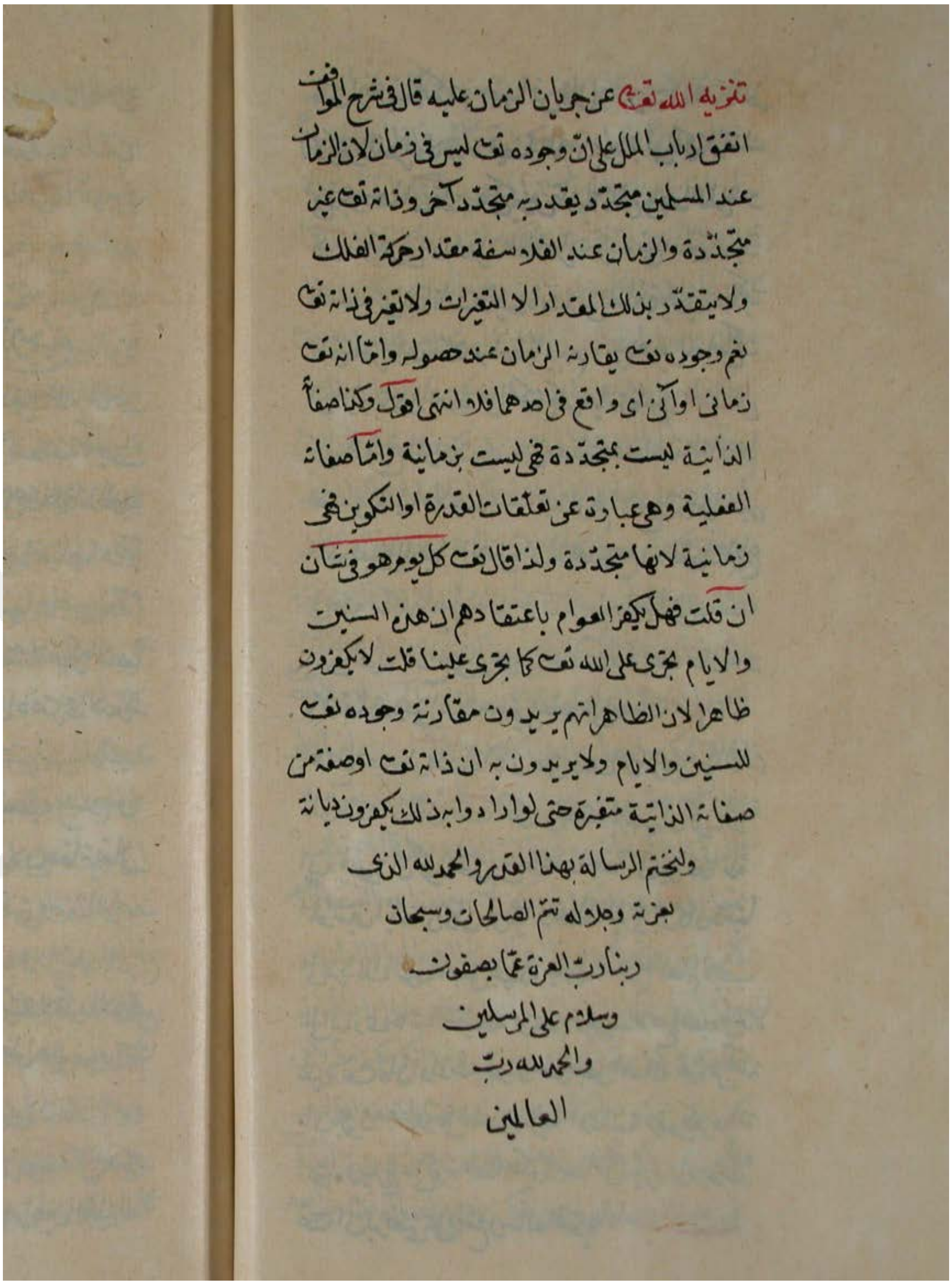
Resim 7: Esad Efendi nüshasının ilk sayfası (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Nu. 1184, vr. 1b).


ان هذه السنين والايام يجري على الله تعالى
كما تجري علينا قلت لا يكفرون ظاهر الان
الظاهر انهم يريدون مقارنة وجوده تعالى
للسنين والأيام ولا يريدون به ازمانه تعالى
او صفة من صفاته الذاتية متغيرة حتى
لو ارادوا به ذلك يكفرون ديانة و لنختم
الرسالة بهذا القدر والحمد لله الذي بعزته
وجلاله تتم الصالحات وسبحان ربنا رب
العزة عما يصفون وسلام على
المرسلين والحمد لله رب العالمين

Resim 8: Esad Efendi nüshasının son sayfası (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Nu. 1184, vr. 65b).



Resim 9: Hamidiye nüshasının ilk sayfası (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, Nu. 1442, vr. 1b).

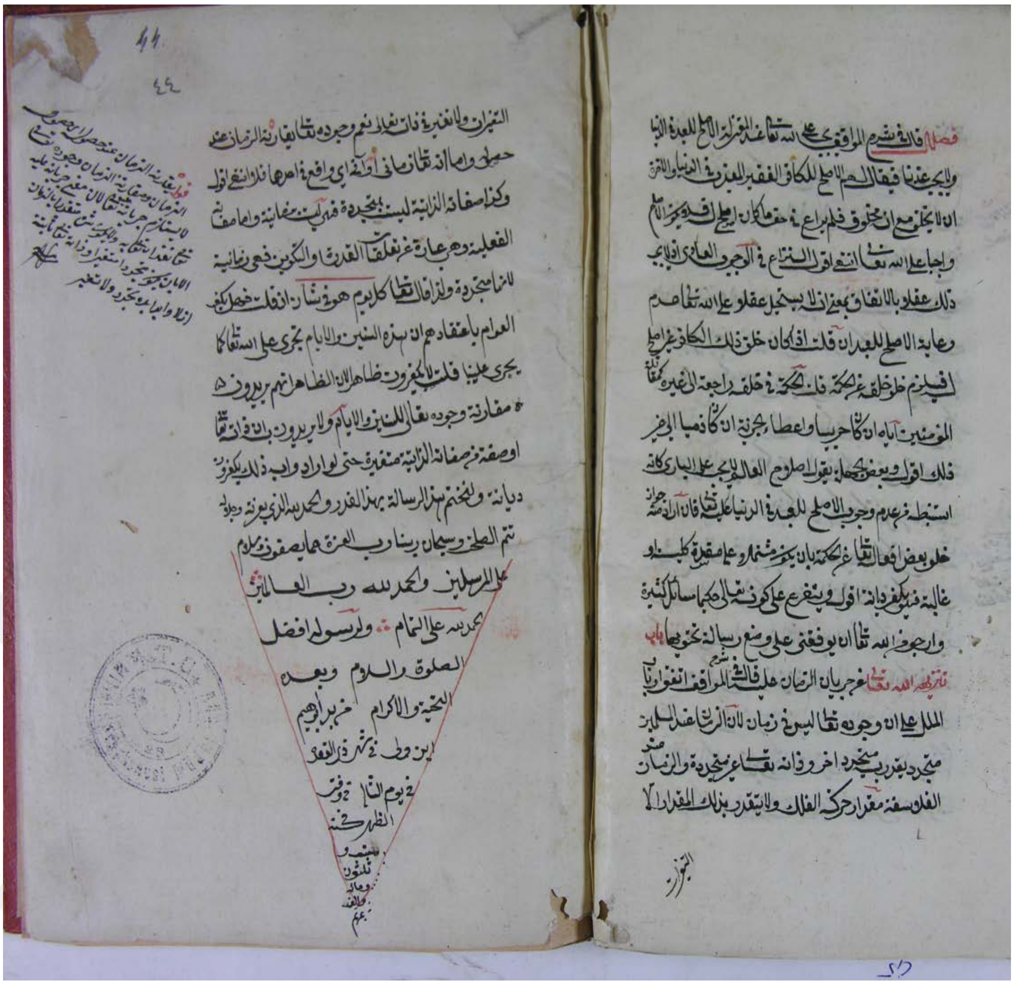


تنزيه الله تعالى عن جريان الزمان عليه قال في شرح المواقف
اتفق ارباب الملل على ان وجوده تعالى ليس في زمان لان الزمان
عند المسلمين متجدد يقدر به متجدد آخر وذاته تعالى غير
متجددة والزمان عند الفلاسفة مقدار حركة الفلك
ولا يتقدر بذلك المقدار الا المتغيرات ولا تغير في ذاته تعالى
نعم وجوده تعالى يقارنه الزمان عند حصوله واما انه تعالى
زماني او آني اي واقع في احدهما فلا انتهى اقول وكذا صفاته
الذاتية ليست بمتجددة فهي ليست بزمانية واما صفاته
الفعلية وهي عبارة عن تعلقات القدرة او التكوين فهي
زمانية لانها متجددة ولذا قال تعالى كل يوم هو في شان
ان قلت فهل يكفر العوام باعتقادهم ان هذه السنين
والايام تجري على الله تعالى كما تجري علينا قلت لا يكفرون
ظاهرا لان الظاهر انهم يريدون مقارنة وجوده تعالى
للسنين والايام ولا يريدون به ان ذاته تعالى او صفة من
صفاته الذاتية متغيرة حتى لو ارادوا به ذلك يكفرون ديانة
ولنختم الرسالة بهذا القدر والحمد لله الذي
بعزته وجلاله تتم الصالحات وسبحان
ربنا رب العزة عما يصفون
وسلام على المرسلين
والحمد لله رب
العالمين

Resim 10: Hamidiye nüshasının son sayfası (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, Nu. 1442, vr. 33b).



Resim 11: Reşîd Efendi nüshasının ilk sayfası (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 301, vr. 1b).



Resim 12: Reşîd Efendi nüshasının son sayfası (Saçaklızâde, *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 301, vr. 44a).

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd* (hzr. Bessâm Abdü'lvehhâb el-Câbî), Dâru İbni Hazm, Beyrut, 2001.

Akın, Adem; **Demir**, Remzi, "Saçaklızâde Muhammed ibn Ebî Bekr el-Marʿâşî ve Tertîb el-ʿulûm Adlı Eseri", (OTAM) *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 2004, S. 16, s.1-64.

Albayrak, Hâşim, *Of ve Çevresine İslâmiyeti Yayan Kahramanmaraşlı Saçaklızâdeler*, 2. bs., Saçaklızâde Vakfı, İstanbul, 2009.

----- "Kahramanmaraşl'lı Saçaklızâdelerin Of ve Çevresinin İslamlaşmasına Yaptığı Katkılar", *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dînî Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul, 2016, c. I, 387-404.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kārî el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh* (hzr. Sidkî Muhammed Cemîl el-ʿAttâr), Dârü'lü-Fikr, Beyrut, 2001.

----- *Şerhu-Kitâbi'l-fıkhi'l-ekber* (hzr. Ali Muhammed Dendel), Beyrut, 2011.

Alparslan, Yaşar ve **Yakar**, Serdar, *Maraş Meşhurları*, Kahramanmaraş İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kahramanmaraş, 2009.

Apaydın, Yasin, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin İlimlere Bakışı", *bilmname*, 2018/2, S. 36, s. 189-211.

Atalay, Besim, *Maraş Tarihi ve Coğrafyası*, Dizerkonca Matbaası (nşr. Mehmet Yusuf Özbaş), İstanbul, 1973.

Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn, esmâʾü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-ʿArabî, İstanbul, h.1055, 2 cilt.

Baz, İbrahim, *Kadızâdeliler Sivâsîler Tartışması*, Otto, Ankara, 2019.

Bedreddîn, Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud, *Câmiʿu'l-fusûleyn*, el-Matbaʿa el-Ezheriyye, Kahire, h.1300.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-t'evîl*, 2. bs., Şeriketü Mektebeti ve Matbaʿati Mustafa el-Bâbî ve Evlâdihi, Mısır, 1968, 2 cilt.

----- Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru İhyâi't-Turâsi'i-ʿArabî vd., Beyrut, ts.

----- *Tavâliʿu'l-envâr min metâliʿi-enzâr* (Çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar), Metin-Çeviri, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.

----- *Tavâliʿu'l-envâr min metâliʿi-enzâr* (nşr.ʿAbbâs Süleymân), Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1991.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Mektebetü Darü'l-İlmi'l-Hadîs, Beyrut, 2005.

Buhârî, İftihâruddîn Tâhir b. Muhammed, *Hulâsatu'l-Fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Ktp. Nu. 140.

Bulut, Halil İbrahim, "Osmanlı Müelliflerinden Saçaklızâde ve Ebeveyni Rasul Konusundaki Görüşleri", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, İstanbul, 2005, I/69-79.

Burhânüddîn el-Buhârî, (Burhânü'ş-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Mergīnânî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nuʿmânî* (nşr. Abdülkerim Sâmî el-Cündî), Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, Beyrut, 2004.

Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matba'a'i-'Amire, İstanbul, h. 1333.

----- "Terceme-i Ahvâl: Saçaklızâde Muhammed b. Ebî bekr Merʿaşî" *Sırat-ı Müstakîm*, İstanbul, 24 Şubat h. 1326, S. 131, c. VI, s. 8.

Brockelmann, Carl, *Gescihichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1949.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, Darü'l-Erkâm, Beyrut, 1999.

Erdebîlî, Yusuf b. İbrâhîm, *el-Envâr li aʿmâli'l-ebrâr* (nşr. Halef Mufzî Elmutlak), Dâru'l-Beyzâ, Kuveyt, 2006.

Cengiz, Osman, *XVI. Yüzyıl Osmanlı düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde-Ebussu'ûd-Birgivî*, Ketebe, İstanbul, 2019.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen ʿAlî b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf, *Kitâbu't-Taʿrîfât*, Mektebetü Lübnan, Lübnan, 1985.

----- *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî), 3. bs., Daru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, Beyrut, 2012, 8 cilt.

Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV/100-102.

Çelebi, İlyas, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcıları ve Beyâzîzâde Ahmed efendi'nin Kelâm İlmindeki Yeri", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1998, c. I, S. 10,11,12, s. 104-112.

Çetintaş, İbrahim, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması* (Basılmamış doktora tezi), Ankara, 2006.

----- "Yaşadığı Dönemin İlmi anlayışı Bağlamında Saçaklızâde'nin İlmî Kişiliği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, S. 16, c. VIII, s. 91-118.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen* (nşr. Abdülganî Mestû), Beyrut, 2008.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl, *es-Sünen* (nşr. Abdülganî Mestû), Beyrut, 2010.

Demir, Halis, “Birgivî’nin Risâle-i Birgivî Adlı Eseri Üzerine İncelemeler”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (BAÜİFD), Aralık 2017, c. 3, S. 2, s. 197-259.

Demirci, İslam, “Saçaklızâde Mehmed Efendi’nin Risâle Fî İbâhati Katli’l-Kilâbi’l-Muzırra Adlı Eserinin Tahkikli Neşri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019/1, S. 10, c. 6, s. 217-240.

Demirci, Osman “Osmanlıda Kelâm İlminin Meşruiyeti Sorunu (Saçaklızâde Örneği)”, *Karadeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, S. 2, c. III, s. 523-542.

Develioğlu, Abdullah, *Büyük İnsanlar (3000 Türk ve İslam Müellifi)*, Yaylacık, İstanbul, 1973.

Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es‘ad, *Şerhu’l-ʿAkâdi’l-ʿAdûdiyye* (Afgânî ve Abduh taʿlîkâtıyla birlikte) (nşr. Seyyid Hâdî Hasr Şâhî), Mektebetü’ş-Şurûk ed-Devliyye, Kahire, 2002.

----- “*Risâle fî hakikati’l-insân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Nu. 1115/5, 6a-b.

Ebû Hanîfe, Nu‘mân b. Sâbit, *el-Fıkhu’l-ekber* (Ali el-Kârî’nin şerhiyle birlikte), 3.bs., Dâru’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, Beyrut, 2011.

Er, Rahmi, “Risâle”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV/112-113.

Erdebîlî, Yusuf b. İbrâhîm, *el-Envâr li aʿmâli’l-ebrâr* (nşr. Halef Mufzî el-mutlak), Dâru’l-Beyzâ, Kuveyt, 2006.

Enderpitî, ʿAlim b. ʿAlâ, *el-Fetâva’t-Tâtarhâniyye fi’l-fıkhi’l-Hanefî* (nşr. el-Kâdî Seccâd Hüseyin), Dâru’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, Beyrût, 2005.

Eşʿarî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl, *el-İbâne ʿan usûli’d-diyâne*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003.

----- *el-Lümaʿ fi’r-redd ʿala ehli’z-zeygi ve’l-bideʿ* (nşr. Muhammed Emin ed-Dannâvî), Dâru’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, 2. bs., Beyrut, 2012.

Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü'ş-şekâ'ik fî hakkı ehli'l-hakâîk* (Hzr. Abdülkadir Özcan), *Şakâ'iku'n-Nuʿmâniyye* ve Zeyilleri içinde, İstanbul, 1989.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 8.bs., el-Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, ts.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb, *Kâmus Terümesi - el-Okyânûsu'lbasît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (çev. Asım Efendi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, 6 cilt.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ʿulûmi'd-dîn*, Dârü'l-Maʿrife, Beyrut, ts.

Gedizli, Mehmet, *Saçaklızâde Muhammed el-Maraşî'nin Risâletü's-sürûr ve'l-ferâh Tercümesi*, Umuttepe Yayınları, Kocaeli, 2014.

----- *Saçaklızâde Muhammed el-Maraşî'nin Risâletü's-sürûr ve'l-ferâh Tercümesi* (İnceleme-Metin-Tanıklı Dizin-Tıpkıbasım), 2. bs, Akademik Kitaplar, İstanbul, 2015.

Güdekli, Hayrettin Nebi, "Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2019, S. 42, s. 85-129.

Gümüş, Sadrettin, "*Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî*", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII/134-136.

Habeşî, Abdullah Muhammed, *Camiʿu'ş-şurûh ve'l-havâşî*, el-Mecmeʿu's-Sekâfî, Abudabi, 2004, 3 cilt.

Hayâli, Şemseddin Ahmed b. Mûsâ, *Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-ʿAkâi'd* (*Mecmûʿatü'l-havâşî ʿalâ Şerhi'l-ʿAkâi'd* 1. cildi içinde), Matbaʿatü Kürdistân el-ʿİlmiyye, Mısır, h. 1329.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, Müessesetü'r-Risâletti'n-Nâşirîn, Beyrut, 2013.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-ʿarab* (nşr. Abdullah Ali el-Kebîr vd.), Dârü'l-Meʿârif, Kahire, ts., 6 cilt.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Eşbâh ve'n-nezâʾir* (nşr. Muhammed Mutîʿ el-Hâfız), 4. bs., Dâru'l-Fikri'l-Muʿâsır, Şam, 2005, 3 cilt.

'Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Risâle fî tahkîki'l-kelâmi'n-nefsiyyi*, Milli Ktp. Adnan Ötüken Halk Ktp., nu. 687, 69b-79a.

İpşirli, Mehmet, "Debbağzâde Mehmed Efendi", *DİA*, İstanbul, 1994, s. 62-63.

İsfahânî, Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman *Metâliʿu'l-enzâr ʿala Tavâliʿi'l-envâr*, Dâru'l-Kütub, yyk., ts.

Katip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, Beyrut, ts., 2 cilt.

----- *Mîzânü'l-hak fî ihtyâri'l-ehak* (Çev. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), ikinci bs., Marifet Yayınları, İstanbul, 1990.

Kerderî, Muhammed b.Muhammed, *el-Fetâvâ el-Bezzâziyye*, el-Matbaʿa el-Emîriyye, Kâhire, h. 1310.

Kevâşî, Ebu'l-Meâlî Muveffikuddîn Ahmed b. Yûsuf, *et-Telhîs fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿazîm*, Merkezu'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Bağdat, 2007.

Kılavuz, Ahmet Saim, "Elfâz-ı Küfür", *DİA*, İstanbul, 1995, XI/26-27.

Kılıç, Mahmud Erol, "Ekberiyye", *DİA*, İstanbul, 1994, X/544-545.

Kiraz, Celil, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, c. XV, s. 319-367.

Kurt, Yılmaz, *İslam Tarihi ve Medeniyeti* (Osmanlılar II), Siyer Yayınları, İstanbul, 2018, c. XIII.

Kuzey, Muharrem, “Osmanlı’da Elfâz-ı Küfür Literatürü ve Önemli Eserler” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (Türkiye’de İslâmî İlimler: Kelâm ve Mezhepler Tarihi I), İstanbul, 2016, c. XIV, S. 27, 203-231.

Lekesiz, M. Hulusi, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Basılmamış Doktoa Tezi, Hacettepe Üniversitesi, SBE, Ankara, 1997.

Özervarlı, M. Sait, “Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva ve Yönelişler”, *Osmanlı’da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, İstanbul, 2016, s. 3-51.

Magometov, Osman, *Saçaklızâde’nin eserleri ve Teshîlü’l-Ferâiz Adlı Eserin Tahkiki* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2016.

Merʿaşî, Muhammed**,** *Risâle fî kelimeti’t-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, 1194/2, 64a-66b.

Martı, Huriye, *Birgivî mehmed Efendi*, ikinci bs., Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2011.

----- Muhammed**,** *Risâle fî kelimeti’t-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, Nu. 6702/13, 85a-86a.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu’t-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, 2003.

Mecmeʿ’l-Lügati’lʿArabiyye, *el-Muʿcemu’l-vasît* (hzr. İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyât vd.), el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, ts.

Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî* (hzr. Nuri Akbayır), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, 6 cilt.

Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Camiu’s-Sahîh,* Mektebetü İbâdir-Rahmân, Beyrut, 2008.

Naʿîmâ Mustafa Efendi, Naʿîmâ Tarihi (çev. Zuhuri Danışman), Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul, 1969, 6cilt.

Nâsihî, Muhammed b. Nâsih el-Merʿaşî el-İzmîrî, “*Latâ’ifu latîfeti Latâifi’l-esrâr*” Süleymaniye Ktp., Mehmed Asım Bey, Nu. 720, 104b (Dijital Nu. 108).

Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsirâtü’l-edille fî usûli’d-dîn* (nşr. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün), Diyanet İşleri Baskanlığı Ankara, 2004, 2 cilt.

Nüveyhiz, Adil, *Muʿcemu’l-müfessirîn min sadri’l-İslâm hatta’l-ʿasri’l-hâdır*, 3. bs., Mü’essesetü’n-Nüveyhiz es-Sekâfiyye, Lübnan, 1988.

Ocak, Ahmet Yaşar, XVII. “Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1984, c. XVII-XXI, S. 1-2, s. 208-225.

Özcan, Tahsin, “*Saçaklızâde Mehmed Efendi*”, *DİA*, 2008, XXXV/368-370.

----- “Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi: Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri”, *I. Kahramanmaraş Sempozyumu* (6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş), İstanbul, 2005, I/53-68.

Özdamarlar, Kadir, “Türk Tasavvuf ve Düşünce Dünyasında Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri Üzerine Bir Deneme”, *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, (6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş), İstanbul, 2005, I/43-52.

Özel, Ahmet, “Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî en-Nâblusî”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII/268-270.

Özervarlı, M. Sait, *Kelâm’da Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu – XX: yüzyıl Başı)*, İstanbul, 1998.

Özler, Mevlüt, “İlahi İsim ve Sıfatları Tespitte Yöntem”, *Ekev akademi Dergisi*, (Kasım 1997), S. 1, c. I, s. 65-79.

Özmen, Kerim, "Osmanlı Âlimi Saçaklızâde ve 'Risâle Fi'l-Âyâti'l-Müteşâbihât' İsimli Risâlesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2012, S. 2, c. III, s.163-173.

Râzi, Muhammed b. Ebubekir, *Muhtâru's-Sıhâh*, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1999.

Sâbûnî, Nuruddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), 7. bs. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000.

Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill*, (nşr. Sâlim Kaddûrî el-Hamed), Dâru'l-ʿAmmâr, Umân, 2001.

----- *Desîsâtü'l-Beyzâvî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, Nu. 264 (eser *Risâle fi'r-reddi ʿalâ baʿzi müddeiyyâti'l-Beyzâvî* adıyla kayıtlıdır).

----- *Desîsâtü'l-Beyzâvî*, Milli Ktp., Yazmalar, Nu. 1747/1, 57b-86b (eser *Risâle ʿalâ tabʿi'l-Beyzâvî*).

----- *el-Eşʿâr*, Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 213b-215a.

----- *Hâşiye ʿalâ Havâşi's-Seyyîdi'ş-Şerîf ʿalâ Şerhi'l-Muhtasari'l-Müntehâ*' Milli Ktp., Kahramanmaraş İHK, Nu. 34/3, 66b-86b.

----- *Hâşiye ʿalâ Havâşi's-Seyyîdi'ş-Şerîf ʿalâ Şerhi'l-Muhtasari'l-Müntehâ*', Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, 1038, 82b-93a.

----- *Hâşiye ʿalâ Kul Ahmed ve'l-Hayâlî ʿalâ şerhi'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye* (nşr. Ferecellah Zekî el-Kürdî), el-Matbaʿatü'l-Kürdistânü'l-ʿİlmiyye, Mısır, h.1329.

----- *Hikâyetü'l-kalʿa,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 215a.

----- *Hitâbü'l-haşerât,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 213b.

----- *Hitâbü'l-haşerât,*Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, Nu. 798, 122a.

----- *Hitâbü'l-haşerât,*Süleymaniye Ktp., İzmir, Nu. 757, 13b.

----- *Mersiyetü’-ebhel,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 215b-216a.

----- *Mersiyetü’l-cebel* ,Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, Nu. 798, 125a-125b.

----- *Mersiyetü’l-cebel,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 216b-217a.

----- *Mevʿizatü’l-meyyit,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 213b-215a.

----- *Mevʿizatü’l-meyyit,* Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, Nu. 798, 122a-123a.

----- *Mevʿizatü’n-nahl,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 216a-216b.

----- *Mevʿizatü’n-nahl,* Süleymaniye Ktp., İzmir, Nu. 757, 12b-13a.

----- *Nasîhatü’l-ʿulema’*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Nu. 401, 17b-27a.

----- *Neşrü’t-Tavâliʿ şerhu Tavâliʿi’l-enzâr*, (nşr. Muhammed Yusuf İdris), Dârü’n-Nüri’l-Mübîn, Amman, 2013.

----- *Risâletü’l-ʿâdiliyye*, Süleymaniye Ktp., Râgıp Paşa, Nu. 818/2, 45b-49a.

----- *Risâletü’l-ʿâdiliyye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, Nu. 1007, 49a-53a.

----- *Risâletü’l-Âşûr*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, Nu. 985/26, 128a-129b.

----- *Risâletü’l-gayb,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 885/2, 7a-20a.

----- *Risâletü’l-gayb,* Süleymaniye Ktp., Laleli, 3659, 76a-112b.

----- *Hâşiye ʿala Risâleti’l-gayb,* Süleymaniye Ktp., Laleli, 3659, 112b-137b.

----- *Risâletü’l-imkân*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, nu. 6326/5, 9a.

----- *Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye*, MÜ Ktp., Yazmalar, Nu. 306, 1b-8b.

----- *Risâletü’l-velediyye fî âdâbi’l-bahsi ve’l-münâzara*(nşr. Sâlim Kaddûrî), Dârü’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, Beyrut, 2018.

----- *Risâle fî âyâti'l-müteşâbhât*, Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İHK, Nu. 2219/2, vr. 4a-8b.

----- *Risâle fî fenni'l-münâzara,* Süleymaniye Ktp., Mehmed Asım Bey, Nu. 720, 161b-170b.

----- *Risâle fî hükmi't-tegannî*, Süleymaniye Ktp., Atıf Edendi, Nu. 2798, 1a-14b.

----- *Risâle fî isbâti ʿazâbi'l-kabr,* Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 985/13, 77a-b.

----- *Risâle fî kelimeti't-tevhîd,* Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, Nu. 6702/13, 85a-86a.

----- *Risâle fî mâ yecibu ʿale'l-müderrisine kable'd-dersi ve baʿdehû,* Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 581/3, 11b-13a.

----- *Risâle fî menʿi'l-ʿulemâ' li'ştigâli'l-ʿulûmi'l-felsefe,* Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, Nu. 75a-76b.

----- *Risâle fî raksı'z-zikr,* Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, Nu. 4165/5, 25b-27b.

----- *Risâle fî reddi'l-Celâl* Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Nu. 1115/6, 78a-81b.

----- *Risâle fî şerhi kavli'l-Birgivî "varligi kendindendir gayrinden değil...",* Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, Nu. 109, 7b-8b.

----- *Risâle fî tahkîki'l-îmâni ve'l-küfr,* Milli Ktp., nu. 1747, 53a- 53b.

----- *Risâle fî tahkîki'l-îmâni ve'l-küfr,* Süleymaniye Ktp., Fatih, Nu. 5355, 4a-5a.

----- *Risâle fî tecdîd'i-îmân,* Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmalar, Nu.109, 5b-7b.

----- *Risâle fî tecdîdi'l-îmân,* Süleymaniye Ktp., Fatih, No. 3088, 71b-72b.

----- *Risâle fî vücûdihî Teâlâ ve kıyâmihi bizâtihî,* el-Mektebetü't-Teymuriyye Ktp., el-Mecâmiʿ Nu. 297, 145a.

----- *Risâletü'n-niyye,* Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 870/18, 31b.

----- *Risâletü't-tenzîhât*, Beyazıt Genel Ktp.,Yazmalar, Nu. 2976, 2b-5237a.

----- *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Nu. 1184, 1b-65b.

----- *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, Nu. 1442, 1b-33b.

----- *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, 1b-37a.

----- *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 1007, 55a-79a.

----- *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 1038, 1b-32b.

----- *Risâletü't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 310, 1b-44a.

----- *Hâşiye ʿala Risâleti't-tenzîhât*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, Nu. 3659, 37a-75b.

----- *Risâletü't-tenzîhiyyeʿani'-mekân*, Milli Ktp., Ankara Adnan Ötüken İHK, Nu. 2219/2, 4a-10b.

----- *Risâletü'z-zallâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, Nu. 1007/3, 41a-47b.

----- *Sübhatü'l-gadîr fî medhi'l-meliki'l-kadîr*, Süleymaniye Ktp., İzmir, Nu. 757/6, 11b-12a.

----- *Şikâyetü'l-hacer*, Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu, Nu. 877, 215a.

----- *Şikâyetü'l-hacer*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, Nu. 798, 123a-123b.

----- *Takrîrü'l-kavânîn el-mütedâvile min ʿilmi'-münâzara* (nşr. ve çev. Yusuf Türker), Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, Kahramanmaraş, 2017.

----- *Tehzîbu'l-kıta'ât* (nşr. Halîd Abdüsselâm Berekât), Dârü'l-Gavsânî li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, Şam, 2012.

----- *Tertîbü'l-ʿulûm* (nşr. Muhammed b. İsmail es-Seyyîd Ahmed), Dâru'n-Neşri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1988.

----- *Tertîbü'l-ʿulûm* (çev. Zekeriyya Pak ve M. Akif Özdoğan), Ukde, Kahramanmaraş, 2009.

----- *Teshîlü'l ferâ'iz* (nşr. Alimcan Buğda), Vefa Kitap, Kahramanmaraş, 2018.

----- *Teshîlü'l ferâ'iz*, MÜ, Yazmalar, Nu. 802, 31a-54b.

Sandaloğlu, Osman, *Maraş'ta Saçaklızâdeler ve Eski Maraş Âlimleri* (hzr. ve takdim Yaşar Alparslan), Ukde, Kahramanmaraş, 2009.

Semerkandî, Ebü'l-Kâsım Nâsırüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî, *el-Mültekat fi'l-fetâva'l-Hanefiyye* (nşr. Mahmud Nassâr ve Yusuf Ahmed), Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, Beyrut, 2000.

Senâmî, Ömer b. Mahmud elʿAvvâz, *Nisâbu'l-ihtisâb* (Merizen Saʿîd Merizen ʿÂsîrî), Mektebetü't-Tâlibi'l-Câmiʿî, Mekke,1986.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, Dârü'l-Maʿrife, Beyrut, ts.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn, *Şerhu'l-Makasid* (nşr. İbrahim Şemseddîn), 2. bs., Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, Lübnan, 2011, 3 cilt.

----- *Şerhu'l-ʿAkâidi'n-Nesefiyye* (nşr.ʿAbdüsselâm b. ʿAbdülhâdî eş-Şennâr), Dâru'l-Beyrûtî, Beyrut, 2007.

Tehânevî, Muhammed Aʿlâ b. Alî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm* (nşr. Ali Dehrûc), Mektebetü Lübnân, Lübnân, 1996, 2 cilt.

Tekeli, İlhan ve **İlkin**, Selim, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Türk Tarih Kurumu, 2. bs., Ankara, 1999.

Tirmîzî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *Sünen*, el-Mektebetü'l-Ariyye, Beyrut, 2010.

Topaloğlu, Bekir, "*Allah*", *DİA*, İstanbul, 1989, II/500-501.

----- Bekir, **Çelebi**, İlyas, Kelâm Terimleri Sözlüğü, “Tekvîn”, İSAM, İstanbul, 2010.

Unan, Fahri, “Osmanlı Medrese ulması: İlim Ânlayışı ve İlmî Verim”, *Söğüt Osmanlı Sempozyumu*, 1993, (VII: 1992: Söğüt), s. 13-23.

Ûşî, Sirâcüddîn ʿAlî b. ʿOsmân, *el-Fetâvâ’s-Sirâciyye* (nşr. Mahmud Osman el-Bistavî), Dârü’l-ʿUlûmi’z-Zekeriyyâ ve Dâru’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, Güney Afrika, 2011.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2014

----- İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, 6. bs., Türk Tarih Kurumu, Ankara, ts.

Velîcânî, Muhammed b. Velîcânî el-Merʿaşî, *ʿİsmetü’l-ezhân*, Süleymaniye Ktp., Mehmed Asım Bey, Nu. 720, 171b-173b.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Kıdem”, *DİA*, Ankara, 2002, XXV/394-395.

Yavuz, Yusuf Şevki, “levh-i mahfûz”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII/151.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Ṭavâliʿu’l-envâr”, *DİA*, İstanbul, 2011, XL/180-181.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Vücûd”, *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII /136-137.

Yurdagür, Metin, “Tenzîh”, *DİA*, İstanbul, 2011, XV/472.

Yüksel, Emrullah “Birgivî”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI/191-194.

Zemahşerî, Ebü’l-Kāsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî, *el-Keşşâf ʿan hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve ʿuyuni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl* (nşr. ʿÂdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammad Muʿavvid), Mektebetü’l ʿÜbeykân, Riyad, 1998.

Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd *el-Aʿlâm Kâmûsu terâcim li eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ’i mine’l-ʿarabi ve’l-müstaʿribîne ve’l-müsteşrikîn*, 15. bs., Dâru’l-ʿİlmi li’l-melâyîn, Beyrût, 2002, 8 cilt.

رسالة التنزيهات

لساچقلي زاده محمد بن أبي بكر المرعشي

(ت. ١١٤٥هـ/١٧٣٢م)

تحقيق: **كامل روحي آلبيراق**

المشرف: أ. **د. عادل ببك**

إسطنبول/٢٠٢٠

الإختصارات

الآية : اقرأ الآية.

الحديث:اقرأ الحديث.

إلخ. : إلى آخره.

ب : *رسالة التنزيهات* لساجقلي زاده: مكتبة بايزيد، قسم أبايزيد ، رقم: ٢٩٧٦.

ت : تاريخ الوفات.

ح : *رسالة التنزيهات* لساجقلي زاده: المكتبة السليمانية، قسم حميدية، رقم: ١٤٤٢.

(د. ت): بدون التاريخ.

(د. ط) : بدون مكان الطبع.

(د. ن) : بدون الناشر

ر : *رسالة التنزيهات* لساجقلي زاده: المكتبة السليمانية، قسم رشيد أفندي، رقم: ٣١٠.

رح. : رحمه الله.

س : *رسالة التنزيهات* لساجقلي زاده: المكتبة السليمانية، قسم أسعد أفندي، رقم: ١١٨٤.

شح : شرح *رسالة التنزيهات* لساجقلي زاده: المكتبة السليمانية، قسم حميدية، رقم: ١٤٤٢.

شر : شرح *رسالة التنزيهات* لساجقلي زاده: المكتبة السليمانية، قسم رشيد أفندي، رقم: ٣١٠.

شس : شرح *رسالة التنزيهات* لساجقلي زاده: المكتبة السليمانية، قسم أسعد أفندي، رقم: ١١٨٤.

شل : شرح *رسالة التنزيهات* لساجقلي زاده: المكتبة السليمانية، قسم لاله لي (Lâleli)، رقم: ٣٦٥٩.

ص : رقم الصحيفة.

صلعم : صلى الله عليه وسلم

ظ : ظهر الورقة.

ل : *رسالة التنزيهات* لساجقلي زاده: المكتبة السليمانية، قسم لاله لي، رقم: ٣٦٥٩.

م : ميلادي.

و : وجه الورقة.

ور : ورقة

ه : هجري.

[*رسالة التنزيهات*]

[٣ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

وبحمده والصلاة[1] على رسله، سبحان من ليس له مكان ولا يجري عليه زمان، سبحان من لا تدركه العيون ولا يصفه الواصفون.

يقول البائس[2] الفقير، **محمد المَرْعَشي** المكني **بسَاجَقْلي زَادَه**،[3] أدخله الله سبحانه الجنة بدون أن يحاسبه على أعماله السيئة، آمين[4]:

---

[1] جميع النسخ: الصلوة.

كتب في التحقيق كلمة الصلوة، والحيوة، والثلثة، وأشبهها بالألف كالصلاة، والحياة، والثلاثة، حيثما وجد في المخطوطة. وقد اتبع الباحث الرسم الإملائي الحديث.

[2] ر: الباس.

[3] راجع لساجقلي زاده: *الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين* لأبي القيس محمد خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي (١٣١٠هـ/١٨٩٣م-١٤٠٦هـ/١٩٧٦م)، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢، لبنان، ٦/٦٠؛ Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmet Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2008, XXXV/369-370 ل، ر، س، ح: ساچقلي زاده.

كتب في الرسالة حيثما وقع اسم "ساجقلي زاده" بالجيم (ج) على خطّ العربية بدل (چ).

[4] ر — آمين.

١- [فصل في تنزيه الله تعالى وصفاته عن تشبيه المخلوقين]

إن قلتَ، ما تقول: في مسلم يَعتقد لله تعالى مكانا أو جهة أو جسميّة وما يتبعها من الصورة والجوارح والانتقال والقيام والقعود مما دل عليه ظواهر النصوص؛ أيكفر أم لا؟

قلتُ: أضع له رسالةً أسميها: ***رسالة التنزيهات***.

قال في *المواقف وشرحه* في مقصد "إن المخالف للحقّ من أهل القبلة هل يكفر؟":

إنّ المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة، ككون الله تعالى غير متحيّز ولا في جهة، لم يبحَث النبي –عليه السلام– عن اعتقاد مَن حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون. وإنّا نعلم أنّ الأعراب الذين جاءوا[1] إليه –صلى الله[2] عليه وسلم– ما كانوا كلهم عالمين بأنه تعالى ليس بجسم ولا في مكان وجهة. وورد[3] الكتاب والسنة بما يَتَخَيّله المبطلُ مُعارضًا لِما يحتجّ به المحقّ. فعُلم أنّ صحة دين الإسلام لا تتوقف[4] على معرفة الحق في تلك المسائل، وأن الخطأ[5] فيها ليس قادحاً في حقيقة الإسلام، وإلا لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، لكن لم يجر حديثُ شيء منها في زمانه –صلى الله عليه

[1] ل، ر، س، ح: جاؤا.

[2] ر + تعالى.

[3] ر: وورده.

[4] ر:لا يتوقف.

[5] ر: الخطاء.

وسلم– ولا في زمانهم أصلا؛ فلا يجوز الإقدام[6] **على تكفير المخطئ فيها؛ إذْ فيه خطر عظيم،**[7] انتهى مختصرا.

والخَطَر العظيمُ لزوم ترك النبي –صلى الله **[٤و]** عليه وسلم– وأصحابه والتابعين صيانةَ عوامّ المسلمين عمّا يكفرون به، ولزوم إكفار غالب المسلمين، إذْ قلَّ من يعرف الحقّ في تلك المسائل.

---

[6] س: الأقدام.

[7] كتاب المواقف لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٦٨٠هـ/١٢٨١م–٧٥٦هـ/١٣٥٥م)، (مع شرح السيّد الشريف علي بن محمد الجرجاني (٧٤٠هـ/١٣٤٠م–٨١٦هـ/١٤١٣م) وحاشية السيالكوتي (٩٨٨هـ/١٥٨٠م–١٠٦٧هـ/١٦٥٧م)، والچلبي (٨٤٠هـ/١٤٣٦م–٨٩١هـ/١٤٨٦م)، تحقيق محمود عمر الدمياطي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ٨/٣٧٠–٣٧١؛ انظر للتفاصيل وللمقابة: *شرح العقائد العضدية* (مع *التعليقات* عليه لجمال الدين الحسيني الأفغاني ولمحمد عبده) لأبي عبد الله جلال الدين محمد بن أسعد بن محمد الدواني (٨٢٧هـ/١٤٢٤م–٩٠٨هـ/١٥٠٢م)، إعداد هادي خسرو شاهي، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص ٩٣؛ وشرح *كتاب الفقه الأكبر* (*منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر*) لعلي بن سلطان محمد القاري (ت ١٠١٤هـ/ ١٦٠٥م)، إعداد علي محمد دندَل، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١١، ص ٢٥٨؛ و*خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشاد البخاري (ت ٥٤٢هـ/١١٤٧م)، مخطوطة، مكتبة إسطنبول للشؤون الدينية (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi)، رقم ١٤٠، ور ٣٥٦و؛ و*المحيط البرهاني في الفقه النعماني* لبرهان الدين (برهان الشريعة) أبي المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن مازه البخاري (٥٥١هـ/١١٥٦م–٦١٦هـ/١٢١٩م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ٥/٢٢٨؛ و*الفتاوى الظهيرية* لظهير الدين أبي بكر محمد بن أحمد القاضي الحنفي البخاري (ت ٦١٩هـ/١٢٢٢م)، مكتبة السليمانية، قسم مراد ملا، رقم ١١٣٦، ور ٢٣٣و.

قوله: بما يتخيّله المبطل، إذْ ورد: ﴿**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾،[8] ﴿**أَأَمِنْتُمْ**[9] **مَنْ فِي السَّمَاءِ**﴾،[10] ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ**﴾،[11] ﴿**تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ**﴾،[12] ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾،[13] ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ**﴾،[14] ﴿**وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ**﴾،[15] ﴿**وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي**﴾،[16] ﴿**أَفَمَنْ**[17] **هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ**﴾،[18] وأشباهها[19].

---

[8] سورة طه، ٥/٢٠، وقد ورد في سورة الأعراف، ٥٤/٧؛ وسورة يونس، ٣/١٠؛ وسورة الرعد، ٢/١٣؛ وسورة الفرقان، ٥٩/٢٥؛ وسورة السجدة، ٤/٣٢؛ وسورة الحديد، ٤/٥٧ بلفظ ﴿...**اِسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ**﴾. قال الصابوني في قوله تعالى: "﴿**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾، هذا محتمِل. فإن "الاستواء" يذكر ويراد به "الاستيلاء"، ويذكر ويراد به "القصد"، ويذكر ويراد به "التمام"، ويذكر ويراد به "الاستقرار والتمكن ". فلا تكون لهم حجةٌ فيه مع الاحتمال، مع أن الترجيح مَعَنا، لما قلنا. فإن الله تَمَدَّحَ به، ولو كان ذكر الاستواء للمدح في حق الخلق لا يفهم منه لتمكن والاستقرار، كما في قول الشاعر:

قَدِ اسْتَوى بِشْرٌ عَلَى العِراقِ مِنْ غيرِ سيْف ودَمٍ مُهْراقِ"

(*البداية في أصول الدين* لنور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني (ت ٥٧٠هـ/١١٨٤م)، النشريات الرئاسة الشئون الدينية، الطبعة السابع، إعداد بكر طوبال أغلي، أنقرة ،٢٠٠٠، ص ٢٤).

[9] ر: أَمِنْتُمْ.

[10] سورة الملك، ١٦/٦٧.

[11] سورة الفاطر، ٣٥ /١٠.

[12] سورة المعارج، ٤/٧٠.

[13] سورة الفتح، ١٠/٤٨.

[14] سورة الفجر، ٢٢/٨٩.

[15] سورة الرحمن، ٢٧/٥٥.

[16] سورة طه، ٣٩/٢٠.

وفي الحديث «**إذَا قَعَدَ علىٰ كُرْسِيِّهِ**»،[20] «**إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ على صُورَتِه**».[21] والجوارح لا تكون إلا في الجسم؛ فإثباتها إثباته، لكن تلك النصوص يجب تأويلها لتعارضها

---

[17] جميع النسخ: "أَم من" وهذا خطأ، لأن الآية المذكورة لا توجد بهذا اللفظ في القرآن الكريم.

[18] سورة الرعد، ١٣/٣٣.

[19] انظر: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ**﴾ (سورة البقرة، ٢/٢٥٥)؛ ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ**﴾ (سورة البقرة، ٢/٢٥٣)؛ ﴿**وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إلا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ**﴾ (سورة البقرة، ٢/٢٧٢)؛ ﴿**قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ**﴾ (سورة آل عمران، ٣/٧٣)؛ ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ (سورة النساء، ٤/ ١٦٤)؛ ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ**﴾ (سورة المائدة، ٥/٦٤)؛ ﴿**وَلا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ (سورة الأنعام، ٦/٥٢)؛ ﴿**وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ**﴾ (سورة الرعد، ١٣/٢٢)؛ ﴿**وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ**﴾ (سورة الكهف، ١٨/٢٨)؛ ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلا وَجْهَهُ**﴾ (سورة القصص، ٢٨/٨٨)؛ ﴿**فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ**﴾ (سورة الروم، ٣٠/٣٨)؛ ﴿**وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ**﴾ (سورة الحديد، ٥٧/٢٩).

[20] لم يعثر حديث يذكر فيه كرسي الله تعالى في كتب الحديث التسعة بهذا اللفظ، وورد في *سنن ابن ماجه* قول عجوز بلفظ **إذا وضع الله الكرسي وجمع الأولين والآخرين ... وقال النبي (صلعم): «صدقتْ صدقتْ كيف يُقدِّس اللهَ أُمةٌ لا يُؤخذ لضعيفهم من شديدهم»** (*سنن* لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت ٢٧٣هـ/٨٨٧م)، إعداد عماد الطيار وآخرين، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٢٤هـ/٢٠١٣م، الفتن ٢٠)، وفي *المستدرك* للحاكم (ت ٤٠٥هـ/١٠١٤م) قال النبي (صلعم): «**فيلقى له كرسي عن يمين الله عزّ وجل**» (٥٦٩/٤).

البراهين العقلية الدالة على تنزّهه تعالى عن تلك الأمور. قوله: **ليس قادحًا في حقيقة الإسلام،** وذلك لأنّ تنزّهه تعالى عن الجسمية والمكان والجهة، ليس من ضروريات الدين، بل من اجتهاديات الدين ويقينيات العقل، حتى لو كان من ضروريات الدين، لكان الخطأ[22] فيها قادحًا في حقيقة الإسلام، لِما قال الخيالي[23]: **لا نزاع في تكفير مَن أنكر ضروريات الدين**[24]، ولِما في *المواقف* وشرحه في آخر الكتاب:

---

[21] تمام الحديث: عن أبي هريرة أن النبي (صلعم) قال: «**إذا ضَرَبَ أحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبْ الوَجْهَ، فإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ على صُورَتِهِ**». انظر: *صحيح البخاري (الجامع الصحيح)*، تصنيف أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري الجُعْفي، (١٩٤هـ/٨١٠م–٢٥٦هـ/٨٧٠م)، إعداد يوسف الحاج أحمد، مكتبة علم الحديث، الطبعة الأولى، مكتبة دار العلم الحديث، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، الاستئذان ١؛ و*صحيح مسلم (الجامع الصحيح)*، تصنيف أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القريشي النيسابوري (٢٠٦هـ/٨٢١م–٢٦١هـ/٨٧٥م)، ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة عباد الرحمن، مصر، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، البر ٣٢؛ و*صحيح ابن حبان* لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد البُستي (٢٧٧هـ/٨٩٠م–٣٥٤هـ/٩٦٥م)، ترتيب علاء الدين أبي الحسن علي بن بلبان بن عبد الله الفارسي، تحقيق شُعيب الأنؤوط، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ ١٩٩٣م، الحظر والإباحة ١، (٤٢٠/١٢).

[22] ر: الخطاء.

[23] هو شمس الدين أحمد بن موسى الخيالي (ت ٨٧٥هـ/١٤٧٠م)، درس من أبيه ثم من علاء الدين علي الطوسي ومن خضر بك. عاش في دور السلطان محمد الفاتح العثماني. كان مدرسا في فِلِيبَه ثم في بروسة بالمدرسة السلطانية ثم في إزنيق. والشتهر في الكلام ب*حاشيته على شرح العقائد* للتفتازاني وتوفي في ثلاث وثلاثين. له كتب منها: *حاشية على شرح العقائد النسفية*، و*شرح القصيدة النونية*، و*حاشية على شرح تجريد العقائد*، و*حاشية على شرح المقاصد*، و*حاشية شرح المواقف* في الكلام؛ *مسودة خيالي على الكشاف* في التفسير؛ *حاشية على شرح الوقاية*، وحاشية

ولا نكفر أحداً[25] من أهل القبلة إلا بما فيه نفيُ الصانع[26] القادر العليم أو شرك أو إنكار للنبوة أو إنكار ما عُلم مجيئُه عليه السلام به ضرورة[27] أو إنكار المُجمع[28] عليه كاستحلال المحرمات التي أجمع على حرمتها، فإن كان ذلك المجمع عليه ممّا علم[29]

على *شرح مختصر المنتهاء*، وحاشية *التلويح* في الفقه. (*الأعلام* للزركلي، ٢٦٢/١؛ Adil Bebek, "Hayâlî", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII/3-5).

[24] *حاشية على شرح العقائد النسفية*، لشمس الدين أحمد بن موسى الخيالي (ت ٨٧٥هـ/١٤٧٠م)، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ، ٢٠٥/١.

[25] ل، س، ر، ح، ب: ولا يكفر أحد.

[26] الأصل في أسماء الله تعالى وصفاته أنها توقيفية، فلا نسمي الله أو نصفه إلا بما سمّى به نفسه أو وصفها به و(الصانع) لم يرد في آية أو حديث صحيح. ولا نشتق اسما لله تعالى من المصادر كقوله تعالى: ﴿**صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ (سورة النمل، ٨٨/٢٧) و﴿**وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ**﴾ (سورة الأنفال، ٣٠/٨). وقال التفتازاني: "لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري تعالى إذا ورد إذن الشرع، وعدم جوازه إذا ورد منعُه. وإنما الخلاف فيما لم يرد به إذن ولا منع، وكان هو موصوفا بمعناه، ولم يكن إطلاقه عليه مما يستحيل في حقّه، فعندنا لا يجوز، وعند المعتزلة يجوز، وإليه مال القاضي أبو بكر [الباقلاني] منّا، وتوقّف إمام الحرمين [الجويني]، وفصل الإمام الغزالي رحمه الله فقال بجواز الصفة. وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم..." (*شرح المقاصد* لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٢٢هـ/١٣٢٢م– ٧٩٧هـ/١٣٩٧م)، إعداد إبراهيم شمس الدين، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١١م، ٢٥٧/٣).

[27] ل، س، ر، ب: ما عُلم ضرورةً مجيئُهُ صلى الله عليه وسلم به؛ ح: ما عُلم ضرورةً مجيئُهُ صلى الله عليه وسلم.

[28] ل، س، ر، ح، ب: لمجمع.

[29] ر + به.

ضرورة من الدين، فذلك[30] **ظاهر داخل فيما تقدم ذكره**[31]**؛ وإلا فإنْ كان إجماعًا ظنيا فلا كفر بمخالفته، وإنْ كان قطعيا ففيه خِلاف، وأما ما عدا ذلك فالقائل به**[32] **مبتدِع غير كافر،**[33] انتهى[34].

قوله: **ففيه،** أي في كفر منكر **[٤ظ]** ما ثبت به. **والإجماع القطعي**: إجماع الصحابة رضي الله عنهم، إذا تواتر نقل إجماعهم. وقد عرفت أنّ الصحابة لم يَجْرِ فيهم حديث "**أنّ الله تعالى ليس بجسم ولا في جهة ولا في مكان**" فضلا أن يُجمعوا عليه، لكن خواصّهم كانوا يعلمون تنزهه تعالى عن المذكورات.

قوله: **وأما ما عدا ذلك،** أي ممّا أجمع أهل السنة بعد الصحابة على خلافه. إذ ما اختلفوا فيه فليس اعتقادُ أحد طرفيه بدعة. وقد أجمع أهل السنة بعد الصحابة على أن الله تعالى موجود قائم بنفسه، ليس بجسم -لا كثيفٍ ولا لطيف- ولا جزء[35] لا يتجزأ، ولا شيءٍ يقوم بأحدهما، وليس له صورة ولا جارحة ولا شيء ممّا هو من خواصّ الأجسام، وليس في مكان

---

[30] ل، س، ر، ح، ب.

[31] ر: دكره.

[32] س، ر – به.

[33] *المواقف* للإيجي، ٨/٤٣١-٤٣٢؛ وشرح *المواقف* للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (٧٤٠هـ/١٣٤٠م-٨١٦هـ/١٤١٣م)، تحقيق محمود عمر الدمياطي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ٧١٧/٣-٧١٨؛ انظر: *الحث على البحث* (*رسالة في استحسان الحوض في علم الكلام*) لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري البصري (ت ٣٢٤هـ/٩٣٥-٣٦م)، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، ١٣٤٤هـ، ص ٩٦؛ *شرح العقائد العضدية* للدواني، ص ١٤٢-١٤٣.

[34] ر – انتهى.

[35] ر :جزؤ.

سواء كان بمعنى ما يمنع الجسم عن النزول أو بمعنى السطح الباطن أو بمعنى البُعد المجرّد، وليس في جهة أصلا من جهات العالم وجهاتِ ما في العالم، وليس له جهة أصلا، إذ الجهة من خواصّ الجسم والجزء وما قام بهما، فاعتقاد شيءٍ ممّا دلّ عليه ظواهر النّصوص من تلك الأمور له تعالى بدعة، وليس بكفر.

٢- [فصل في استعمال ألفاظ التشبيه أو التجسيم]

إن قلت، ما قال في شرح *المواقف*: "**وأن الخطأ فيها ليس قادحًا في حقيقة الإسلام**"[36] ينافي ما في الفتاوى الحنفية مِن كُفر مَن يعتقد لله تعالى مكانًا أو جهةً أو جسمية أو صورة أو جوارح أو قيامًا أو قعودًا ممّا دل عليه ظواهر النصوص، كما قال[37] في *التاتارخانية*: **مَن وصف الله بالفوق أو التحت كفر.**[38] وقال في *البزازية*، **من قال: دست خداي دراز**

---

[36] شرح *المواقف* للجرجاني، ٣٧١/٨.

[37] ر: حلق.

[38] نُقل اللفظ في *التاتارخانية* من *نصاب الفتاوى* بتصرف يسير، وتمامه: "رجل وصف الله بالفوق أو بالتحت فهذا تشبيه وكفر" (*الفتاوى التاتارخانية في الفقه الحنفي* لفريد الدين عالم بن العلاء الأندريتي (الأندريتي) الدهلوي (ت ٧٨٦هـ /١٣٨٤م)، تحقيق القاضي سجّاد حسين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ٢٣٧/٤). وقد كثر النقل من هذا الكتاب في *رسالة التنزيهات*، قال حاجي خليفة: هو كتاب عظيم في مجلدات جمع فيه مسائل *المحيط* و*الذخيرة* و*الخانية* و*الظهيرية*... ثم رتب على أبواب *الهداية*... (*كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون* لمصطفى بن عبد الله الشهير بكاتب چلبي أو بحاجي خليفة (١٠١٧هـ/١٦٠٩م-١٠٦٧هـ/١٦٥٧م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (طبع مطبعة المعارف بأنقره في ١٩٤١م)، ٢٦٨/١). قال عمر رضا كحالة في مؤلف *الفتاوى التاتارخانية*: عالم بن العلاء الأندريتي، فقيه، كان بارعا في اللغة العربية ومبرزاً في الفقه والأصول،

است[39]، **كفر. وقيل: إنْ عنى به الجارحة كفر، وإن عنى به القدرة، لا.** [40] وقال في *التاتارخانّية*: **لو قال: جلس الله للإنصاف أو قال**[41]: **قام للإنصاف يكفر، [٥و]** وهكذا.[42]

هو الذي صنف *الفتاوى التاتارخانية*... صنفه سنة ٧٧٧هـ بأمّ الخان تاتارخان فسماه باسمه (*معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية*، لعمر رضا كحّالة (١٩٠٥هـ-١٩٨٧م)، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ٢٦/٢)، انظر: Ahmet Özel, "Alim b. el-Alâ' " *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara, 2013, s. 154.

راجع لمثل هذا الرأي: *الحث* للأشعري، ص ٩٦.

[39] ل، ر، س، ح: درازست. هذا اللفظ فارسي، معناه: يد الله طويلة؛ انظر: *فتاوى قاضيخان* (*فتاوى الخانية*) لأبي المحاسن فخر الدين حسن بن منصور بن محمود قاضيخان (ت ٥٩٢هـ/١١٩٦م)، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣١٠هـ، ٥٧٨/٣.

[40] *الفتاوى البزازية* (*الجامع الوجيز في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان*) لمحمد بن محمد شهاب البزازي الكَرْدَري (ت ٨٢٧هـ/١٤٢٤م)، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣١٠هـ، ٣٢٣/٦؛ انظر: *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٦و؛ و*فتاوى قاضيخان*، ٥٧٨/٣؛ و*الفتاوى الظهيرية*، ور ٢٣٤و؛ و*جامع الفصولين* لبدر الدين محمود بن إسماعيل الحنفي الشهير بابن قاضي سماوه (٧٤٠؟هـ/١٣٣٩؟م-٨٢٣هـ/١٤٢٠م)، المطبعة الأزهرية، ١٣٠٠هـ، ٢/ ٢٩٨.

[41] ر: كتب في المتن 'قال' فوق السطر للتصحيح.

[42] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٦/٤؛ انظر: *المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٢٢٩/٥؛ و*نصاب الاحتساب* لعمر بن محمد بن عَوَّض السَنامي (ت الربع الأول من قرن الثامن الهجري)، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ٣٧٧؛ و*الأنوار لأعمال الأبرار* لجمال الدين (عز الدين) يوسف بن إبراهيم الأردبيلي الشافعي (٧٩٩هـ/١٣٩٧م)، دار الضياء، الكويت، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ٢٧٧/٣؛ و*جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢٩٩/٢؛ Ferhat Koca, "el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye", *DİA*, 1995, İstanbul, XII/446-447.

قلت: ما في *المواقف* وشرحه مبني على رأي الأشعري، لأنّ صاحب *المواقف* شافعي أشعري، والشارح -وإن كان حنفيا- لكنه يُقرّر مذهب المصنف. وقول ذلك الشارح: **وأنّ الخطأ**[43] **فيها ليس قادحا في حقيقة الإسلام** يستلزم سالبةً كليّة. وهي أنّ أحدا لا يكفر بالخطأ[44] فيها، سواء كان من العوامّ أو من الخواصّ، اِطّلع على برهان تنزّهه تعالى عنها أو لم يطلع، وبرهانه عقلي. وما في الفتاوى[45] الحنفية مبني على رأي أبي حنيفة[46] رحمة[47] الله عليه. ومَبنى الخلاف بينهما في ذلك، هو الخلاف في أنّ الحُسن والقبح[48] ،بمعنى إيجاب الثواب والعقاب، هل يُعرفان عقلا أو لا؟ قال الأشعري: بالثاني؛ فلا يُعرف عنده وجوب شيء وحرمتُه إلا من جهة الشارع[49]. وأبو حنيفة[50]: بالأوّل؛ فيعرف عنده وجوب بعض الأشياء وحرمتُها

---

[43] ر : الخطاء.

[44] ر :الخطاء.

[45] ح: فتاوى.

[46] ر : حنيفه.

[47] ر : رحمه.

[48] قال الجرجاني: الحسن: هو كون الشيء ملائما للطبع كالفرح، وكون الشيء صفة كمال كالعلم، وكون الشيء متعلق المدح كالعبادات، وقال أيضا: هو ما يكون متعلق المدح في العاجل، والثواب في الآجل؛ والقبيح: هو ما يكون متعلق الذم في العاجل، والعقاب في الآجل. (*كتاب التعريفات* لعلي بن محمد الشريف الجرجاني (٧٤٠ﻫ/١٣٤٠م-٨١٦ﻫ/١٤١٣م)، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥، ص ٨٧، ١٧٢). وانظر: *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ١٦٥-١٦٦.

[49] انظر: *اللُّمَع في الرّد على أهل الزّيغ والبِدَع*، طبع مع (*رسالة في استحسان الحوض في علم الكلام* للمصنف) لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري البصري (ت ٣٢٤ﻫ/٩٣٥-٣٦م)، إعداد محمد أمين الضنّاوي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٣٣ﻫ/٢٠١٢م، ص ٤٣-٤٥؛ *والعقيدة النظامية في الأركان الإسلامية* لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤١٩ﻫ/١٠٢٨م-٤٧٨ﻫ/١٠٨٥م)، تحقيق

بالعقل. ومن ذلك وجوب معرفة الخالق بصفاته على قدر الطاقة بدون حرج، إذْ وجوب شيء يتوقف على القدرة عليه بدون حرج كما عُرف في أصول الفقه.[51] ولا قدرة على معرفة شيء نظري إلا بعد معرفة دليله، وبعد القدرة على الانتقال منه إليه. ووجود الخالق نظري دلّ عليه المصنوعاتُ.

وأما صفاته فهي تنقسم:

محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١٢ﻫ/١٩٩٢م، بدون التاريخ (د. ت)، ٣٥-٣٦؛ و*كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد* للجويني، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٠م، ص ٢٥٧-٢٧٢؛ و*المستصفى من أصول الفقه* لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠ﻫ/١٠٥٨م-٥٠٥ﻫ/١١١١م)، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٣٠ﻫ/٢٠٠٩م، ١/٨١-٨٧؛ و*منار الأنوار في أصول الفقه* لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي (ت ٧١٠ﻫ - ١٣١٠م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٠٨ﻫ، ص ٤٧-٤٨؛ ص ٣٣١-٣٣٢؛ وشرح *منار الأنوار في أصول الفقه* لعبد الطيف بن عبد العزيز الشهير بابن المِلَك (ت بعد٨٢١ﻫ-١٤١٨م)، دار الكتب العلمية (الطبعة المصورة عن نسخة المطبعة النفسية العثمانية)، بيروت، ١٣٠٨ﻫ ، ص ٤٧-٤٨؛ ص ٣٣١-٣٣٢؛ وشرح *العقائد العضدية* للدواني، ص ١٠٦-١٠٧.

[50] ر: حنيفه.

[51] انظر: *شرح منار الأنوار* لابن المِلَك، ص ٣٣١-٣٣٢؛ و*شرح العقائد العضدية* للدوّاني، ص ٥٨؛ و*الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة* لأحمد بن حسن بن سنان الدين المشهور ببياضي زاده (١٠٤٤ﻫ/١٦٣٤م-١٠٩٨ﻫ/١٦٨٧م)، تحقيق إلياس چلبي، Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları، إسطنبول، ١٤٢٠ﻫ/٢٠٠٠م، ص ٣٩-٤٠.

[١] إلى ما دلّ عليها[52] المصنوعاتُ، وهي: الصفات التي لا يمكن خلق هذه المصنوعات إلا بها؛ وهي الحياة[53] والقدرة[54] والإرادة والعلم والبصر[55] وسلب أضدادها؛

[٢] وإلى ما لا يدل عليها المصنوعات، وهي تنقسم:

[أ] إلى ما لا يستقل في معرفتها العقلُ، بل يتوقّف معرفتُها على السمع من الشارع، وهي: كالكلام والحلم والمغفرة والعدل.

[ب] وإلى ما[56] **[٥ظ]** يستقل في معرفتها العقلُ بترتيب المقدمات.

وهي سلب المكان والجهة والجسميّة، وما يتوقّف على الجسمية من الصورة والجوارح والنوم والزوجة والولد، وغير ذلك مما يتوقف على الجسمية.

ولما كان دليل وجود الخالق بصفات -لا يمكن الخلقُ إلا بها: هو المصنوعات- وكل عاقل يعلم المصنوعات، ويقدر قدرة بدون حرج على الانتقال منها إليه؛ والعقل يعرف وجوب معرفة الخالق بصفاته على قدر الطاقة بدون حرج عند أبي حنيفة[57].

قال أبو حنيفة[58]: **لا عُذرَ لعاقل في الجهل بخالقه لما يرى مِن خلْق السموات والأرض وخلق نفسه، ولو لم يبعث الله رسولا لَوجبَ على الخلْق معرفتُه بعقولهم**، كذا قاله علي القاري نقلا عن الحاكم الشهيد.[59]

---

[52] ح: عليه.

[53] ل، س، ر، ح: الحيوة.

[54] ر: القدرة والحيوة.

[55] ل ، ح – والبصر.

[56] ر + لا.

[57] ر: حنيفه.

قوله: **بخالقه**، أي بوجود خالقه بصفات لا يمكن خلقه إلا بها.

قوله: **ولو لم يبعث الله رسولا**، أي رسولا يُنبئ عن وجود الخالق بصفاته التي يتوقف عليها الخلق، وعن وجوب معرفته بتلك الصفات.

قوله: **بعقولهم**، يتعلق[60] بوَجَبَ، ومعرفته على التنازع. قال في *المنار*: **من لم تبلغ إليه الدعوة، إذا لم يعتقد إيمانا ولا كفرًا، كان من أهل النار**،[61] وقال شارحه: **لِوُجوب الإيمان**

---

[58] ر: حنيفه.

[59] ورد الموضوع في *إشارات المرام والأصول المنيفة* نقلا عن أبي يوسف (ت ١٨٢هـ/٧٩٨م) ومحمد (ت ١٨٩هـ/٨٠٥م) بلفظ: "ولو لم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفته [أي الله تعالى] بعقولهم، ولا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى مِن خلْق السموات والأرض وخلق نفسه وغيره". (*إشارات المرام من عبارات الإمام* إشارات المرام من عبارات الإمام (شرح على *الفقه الأكبر*، و*الفقه الأبسط*، و*الوصية*، و*العالم والمتعلم*، ورسالة أبي حنيفة لأبي حنيفة)، لكمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين المشهور ببياضي زاده (ت ١٠٩٨هـ/١٦٨٧م)، تحقيق يوسف عبد الرزاق، الطبعة الأولى، زمزم ببليشز، قرجي، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص ٧٥؛ ٨٤؛ *الأصول المنيفة* لبياضي زاده، ص ٣٩-٤٠)؛ وقال خضر بك:

لا عذر من عاقل في جهل خالقهِ   إن نال مدة فكر عند نعمانِ

(*القصيدة النونية* لجلال الدين زاده خضر بك چلبي (٨١٠هـ/١٤٠٧م-٨٦٤هـ/١٤٥٩م)، شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول، ١٣١٢، ص ١٦٢)؛ انظر: *شرح الفقه* الأكبر لعلي القاري، ص ٢٢؛ ص ٢٧٤-٢٧٥؛ و*مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية* لشمس الدين أحمد بن سليمان المعروف بابن كمال باشا (ت ٩٤٠هـ/١٥٣٤م)، تحقيق سعيد عبد اللطيف، دار الفتح للدراسات والنشر، عمّان، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص ٤٢.

[60] ر: تتعلق.

بمجرّد[62] **العقل،**[63] انتهى. يعني[64] لا يتوقّف عند أبي حنيفة[65] معرفة وجوب الإيمان بالخالق على إخبار الرسول به، بل يستقلُّ فيها العقلُ.

أمّا قدرة كل عاقل على الانتقال من المصنوعات إلى الخالق، فكما قال في *شرح المواقف* في مرصد "العلّة": **تصوّرُ احتياجِ الشيء إلى غيره ضروري، فالمحتاج إليه يُسمّى علة، والمحتاج معلولا،**[66] انتهى[67]. يعني احتياج **[٦و]** الشيء الممكن. وأمّا قدرته على الانتقال منها إلى صفات لا يمكن الخلق إلا بها، فلِما[68] قال التفتازاني في شرح قول النسفي: **الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد: لأنّ بداهة العقل جازمة بأن محدِث العالم على هذا النَمَط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليها من الأفعال المُتقَنَة**

---

[61] *منار الأنوار* لأبي البركات النسفي، ص ٣٣١-٣٣٢. انظر: *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ١٤٧-١٤٨.

[62] ل: + "الإيمان"، وخط عليه بخطين هكذا: ~~الإيمان~~.

[63] شرح *منار الأنوار* لابن المِلَك، ص ٣٣١-٣٣٢.

[64] ر: كتب 'يعني' فوق السطر.

[65] ر: حنيفه.

[66] نقل ساجقلي زاده قول الجرجاني بتصرف، وتمامه: "تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري، حاصل بلا اكتساب، فإن كل أحد احتياجه إلى أمور، واستغناؤه عن أمور، والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا أولى بأن يكون ضروريا، فالمحتاج إليه في وجود شيء يسمى علة له، وذلك الشيء، المحتاج، يسمى معلولا" (*شرح المواقف* للجرجاني، ١٠٣/٤-١٠٥).

[67] ر — انتهى.

[68] ح: فلمّا.

والنقوش المستحسَنة، لا يكون بدون هذه الصفات،[69] انتهى. **الشائي** و**المريد** مترادفان. وفي دلالة المصنوعات على السمع نظرٌ، ولمِا لم يقل الأشعري بالوجوب العقلي، قال في *المنار*: **وعند الأشعرية إنْ غَفَل عن الاعتقاد، أي بالخالق حتى**[70] **هلَك، واعتقد**[71] **الشرك، ولم تبلغه الدعوةُ كان معذورا.**[72] وقال شارحه: **لأن المعتبر عندهم**[73] **هو السمع دون العقل،**[74] انتهى. يعني أن العقل عندهم لايَعرف وجوبَ معرفة الخالق ووَحْدَته، وإنْ عُرف بالاتفاق وجود الخالق بصفاته المذكورة بالنظر في المصنوعات.

٣– فصل [في تنزيه الله تعالى عن المكان والجهة والجسمية]

وأمّا المكان والجهة والجسمية وما يتوقف عليها من الصورة[75] والجوارح ممّا دل عليها ظواهر النصوص، فالعقل وإن استقل في معرفة سلبها عنه تعالى بلا خلاف بين أبي حنيفة[76] والأشعري، لكن لا بالنظر في المصنوعات، إذ هي لا تدل على سلبها عنه تعالى، بل بالنظر في

---

[69] شرح *العقائد النسفية* لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٢٢هـ/١٣٢٢م–٧٩٧هـ/١٣٩٧م)، إعداد عبد السلام بن عبد الهادي شنّار، الطبعة الأولى، دار البيروتي ودار ابن عبد الهادي، ١٤٢٨هـ /٢٠٠٧م، ص ٦٦.

[70] ر + لو.

[71] ر: أو اعتقد.

[72] *منار الأنوار* لأبي البركات النسفي، ص ٣٣٣.

[73] ر + لا يعرف.

[74] شرح *منار الأنوار* لابن الملَك ، ص ٣٣٣.

[75] ر: استدرك الناسخ عبارة "والجهة، والجسمية، وما يتوقف عليها من الصورة" في الحاشية.

[76] ر: حنيفه.

مقدمات عقلية قررها المتكلمون، ولا يقدر قدرة بدون حرج على تعقلها، وعلى الانتقال منها إلى تلك السلوب إلا العالم الذكي الممارس بالميزان.[77]

أقول: -والله أعلم- فالعوامّ أعني الذين لايقدرون على تعقل تلك المقدمات وعلى استنتاج تلك السلوب **[٦ظ]** عنها قدرة بدون حرج لا يكفرون لا ديانة ولا ظاهرًا، لا عند الأشعري ولا عند أبي حنيفة[78] باعتقاد بعض تلك الأمور أو جميعها له تعالى على ما دلّ عليه ظواهرُ النصوص، إذْ ليس سلبُها عنه تعالى من ضروريات الدين كما سبق.

والعقل وإن أوجب عند أبي حنيفة[79] -خلافا للأشعري- معرفة الخالق بصفاته بقدر الطاقة بدون حرج، لكن العوامّ لا طاقة لهم بدون حرج بجَزْم سلبها عنه تعالى، إذْ لا طاقة لهم بفهم تلك المقدمات واستنتاج تلك السَلوب عنها؛ ولا يحصل لهم الجزم بتلك السلوب بمجرد تقليد العلماء، لمعارضة بداهة الوهم سلب الجهة أو الحيّز أو الجسميّة مطلقا عن موجود قائم بنفسه، كما قال في شرح *المواقف* قُبَيْل مرصد الوحدة: **الوهم يحكم ببداهته أن كل موجود قائم بنفسه، فهو متحيّز ومخصوص بجهة**،[80] إنتهى.

أقول: وهذا ينعكس بعَكس النقيض إلى أنّ كل ما ليس بمتحيز أو ليس بمخصوص بجهة فهو ليس بموجود قائم بنفسه.

---

[77] انظر: *الإبانة عن أصول الديانة* لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري البصري (ت ٣٢٤ﻫ/٩٣٥-٩٣٦م)، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٤ﻫ/٢٠٠٣م، ص ١٣، ٥٠-٦٩؛ و*اللُمع* للأشعري، ص ١٨؛ و*الحث للأشعري*، ص ٨٧-٨٩؛ و*شرح العقائد العضدية* للدواني، ص ٩٣، وشرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ٥٧، ٦٥-٦٦؛ و*الأصول المنيفة* لبياضي زاده، ص ٥٠-٥١.

[78] ر: حنيفه.

[79] ر: حنيفه.

[80] شرح *المواقف* للجرجاني، ٤/٢٠.

أقول: وكل موجود قائم بنفسه متحيز ومخصوص بجهة فهو جسم أو جزء[81] يُنتِج هذا مع القضية المنقولة عن *شرح المواقف*: **إنّ كل موجود قائمٍ بنفسه فهو جسم أو جزء**[82]، **فهو**[83] **ينعكس بعكس النقيض**[84]؛ إلى أن كل ما ليس بجسم ولا جزء[85] فهو ليس بموجود قائم بنفسه.

وبالجملة إنّ الوهم يحكم ببَداهته أنّ كل ما ليس بمتحيز أو ليس بمخصوص بجهة أو ليس بجسم ولا جزء[86] فهو ليس بموجود قائم بنفسه، وسَنَنْقل عن الرازي مثل المنقول عن *شرح المواقف*.[87]

أقول: لكن البرهان العقلي دل على ثبوت موجود قائم بنفسه، منزّه عن تلك الأُمور، وهو الله تعالى؛ **[٧و]** فلا يحصل الجزم بسلب تلك الأمور عنه تعالى إلا بتعقل ذلك البرهان.

فإنْ قررت على أَحد لم يطّلع على برهان تنزهه تعالى عن هذه الأمور، ولم يستنتج[88] منه سلبَ[89] الجهة مطلقا عنه تعالى أو سلب الحيّز مطلقا أو سلب الجسمية والجزئية[90] مطلقا

[81] ر: جزؤ؛ س – يُنتِج هذا مع القضية المنقولة عن *شرح المواقف*: إنّ كل موجود قائم بنفسه فهو جسم أو جزء.

[82] ر: جزؤ.

[83] ل: وهو.

[84] *شرح المواقف* للجرجاني، ٨/٢٩-٣٠.

[85] س: وجزء.

[86] ر: جزؤ.

[87] انظر: ص ٣٠.

[88] ر: ولم يستنتجه.

[89] السلب: انتزاع النسبة. (*التعريفات* للجرجاني، ص ١٢١).

[90] ر – والجزئية.

فلا يحصل له إلا تعقل ذلك السلب، وتصوره بدون الجزم به وهو ليس بشيء معتبر في الإيمان، لما قال في *شرح العقائد* عند تعريف الإيمان بالتصديق: **وليس حقيقة التصديق أنْ يقع في القلب نسبةُ الصدق إلى الخبر أو المُخبر من غير إذْعان وقبول بل هو إذعان وقبول**[91] **لذلك بحيث يقع عليه اسمُ التسليم،**[92] انتهى. ومعنى الإذعان الجزم. وقال فيه في بيان عدد الأنبياء: **ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات،**[93] انتهى. يعني الظنَ الذي لم يَبلغ حدَّ الجزم.

أقول: فلا عبرة فيه بالتعقل والتصور بالطريق الأولى.

أقول: فالعوامّ، كما لا يكفرون باعتقاد هذه الأمورِ له تعالى على ما دل عليه ظواهر النصوص، لا يجب عليهم تحصيل الجزم بسلْب هذه الأمور عنه تعالى بطلب الاطّلاع على ذلك البرهان العقلي، واستنتاج ذلك السلب منه، وإنْ سمعوا بالتواتر إجماعَ أهل السنة على سلبها عنه تعالى. إذْ في ذلك الطلب حرجُ عظيم عليهم. ومَناط التكليف هي[94] القدرة الممكنة بدون حرج، كما عُرف في أصول الفقه. وقال تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾،[95] قال البيضاوي: أي ضيق بتكليف ما يشتدُّ القيام به عليكم، إشارةً إلى الرخصة في إغفال بعض ما أمرهم به، حيث شقّ عليهم،[96] لقوله عليه السلام: «**إذَا أَمَرْتُكُمْ**[97] **بِشَيءٍ فَأْتُوا مِنْهُ ما اسْتَطَعْتُمْ**»[98] انتهى. **[٧ظ]** يعني ما استطعتم بدون حرج.

---

[91] ر – وقبول.

[92] *شرح العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ١٤٨.

[93] *شرح العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ١٦٤.

[94] هكذا وردت في الأصل، والصواب "هو" لأن الضمير يعود على ما قبله لا على ما بعده.

[95] سورة الحج، ٢٢/٧٨.

[96] *أنوار التنزيل وأسرار التأويل* لناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (٥٨٥هـ/١٢٨٦م–٦٩١هـ/١٢٨٠م)، إعداد محمد عبد الرحمن المرعشلي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة تاريخ العربي، بيروت، (د. ت)، ٨٠/٤.

وأما الخواصّ، وهم الذين يقدرون قدرةً بدون حرج[99] على تعقل ذلك البرهان واستنتاج ذلك السَلب عنه، فيجب عليهم[100] تحصيل[101] الجزم بسلب هذه الأمور عنه تعالى بعد سماعهم إجماع أهل السنة على ذلك؛ وذلك بلا خلاف بين أبي حنيفة[102] والأشعري.

ويكفر منهم ديانة من شكَّ في ذلك السلب بعد تعقل برهانه، وظاهرا إن كان مَظِنة تعقُّله بأنْ كان ذكيا ميزانيا[103] مشتغلا بكتاب كلامي اشتمل عليه *كالمواقف*. وذلك عند أبي

---

97 ر: امراتكم.

98 حذف بعض أقوال البيضاوي، وتمامه: " أي ضيّق، بتكليف ما يشتد القيام به عليكم إشارة إلى أنه لا مانع لهم عنه ولا عذر لهم في تركه، أو إلى الرخصة في إغفال بعض أمرهم به من حيث شق عليهم لقوله عليه السلام: «**إذا أَمَرْتُكُمْ بِشيءٍ فأتوا مِنْهُ ما اسْتَطَعْتُمْ**». وقيل ذلك بأن جعل لهم من كل ذنب مخرجا بأن رخص لهم في المضايق، وفتح باب التوبة، وشرع لهم الكفارات في حقوقه، والأروش، والديات في حقوق العباد،" (*أنوار التنزيل* للبيضاوي، ٤/٨٠).

والحديث أخرجه *البخاري* في الاعتصام ٢؛ و*مسلم* في الحج ٤١٢؛ و*ابن ماجه* في اتباع سنة رسول الله (صلعم) ١؛ والنسائي في *سننه* (*المجتبى*)، تصنيف أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، (٢١٥هـ/٨٣٠م–٣٠٣هـ/٩١٥م)، تحقيق عبد الغني مسْتو، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٦هـ–٢٠٠٦م)، مناسك الحج ١؛ والدارقطني في سننه (*السنن* لأبي الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي الدارقطني (٣٠٦هـ/٩١٨م–٣٨٥هـ /٩٩٥م)، إعداد عبد الغني مسْتو، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، الحج ١ (٢٦٧٩).

99 ر: – حرج.

100 ر: كتب في المتن لفظ 'عليهم' فوق السطر.

101 ر + هم.

102 ر: حنيفه.

103 لعله يقصد بهذه كلمة "متأنيا".

حنيفة[104] خلافا[105] للأشعري، إذْ لا يكفر عنده من شك فيه وإنْ تعقّل برهانَه، لأنه ليس من [106] ضروريات الدين، بل من اجتهادياته؛ فهو ليس من أركان الإيمان شرعا، لكنه من يقينيات العقل، ولا يجب عنده الإيمان بالعقل كما سبق.

فما في الفتاوى الحنفية مِن ذكر كفرِ مَن يعتقد شيئا من تلك الأمور له تعالى يجب تقييده بمن يعتقده بعد تعقل برهان سلبه عنه تعالى وقدرته على الانتقال منه إلى سلبه. ولا عذر في إنكار شيء من أركان الإيمان والشك فيه بعد حصول سبب العلم به، وهذا هو الكفر ديانةً.[107] وأما ظاهرا فيكفر مَن اعتقد شيئاً[108] منه له تعالى بعد كونه مَظِنَّة تعقلِ ذلك البرهان وقدرة الانتقال منه إلى سلبه عنه تعالى بأن كان ذكيا ميزانيا، اشتغل بكتاب كلامي –اشتمل على ذلك البرهان– *كالمواقف*.

ونظير ذلك أنّ من أنكر شيئاً[109] من ضروريات الدين أو شك فيه، فإنما يكفر ديانة بعد أنْ حصل عنده سببُ علمه من جهة الشارع، وهو التواتر؛ فلا يكفر إن لم **[٨و]** يبلغ إليه من جهة الشارع[110] أصلا، أو بلغ بالآحاد، وظاهرا بعد كونه مظِنةَ حصول سبب علمه عنده، بأنْ مَكَث في بلد الإسلام بعد إسلامه شهرًا فصاعدًا.

---

[104] ر: حنيفه.

[105] ر: خلا.

[106] ر + من.

[107] انظر: *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٥٦/٤، ٢٧٦، ٢٧٧.

[108] جميع النسخ: شيء.

[109] جميع النسخ: شيء.

[110] ر: استدرك الناسخ عبارة "وهو التواتر فلا يكفر إن لم يبلغ إليه من جهة الشارع" في الحاشية.

وتنزّهه تعالى عن الأمور المذكورة لم يتواتر من جهة الشارع، بل إنمّا عُلم بالبرهان العقلي. وتواتر أهل السنة لا ينتهي إلى قول من الشارع يفيد اليقين بتلك السلوب، بل ينتهي إلى البرهان العقلي.

والتواتر لا يفيد اليقين ما لم يستند إلى المحسوس سمعًا أو غيره كما في *التلويح*.[111] نعم، قد أشار إليه النص لكن لا يحصل منه اليقين، وسنذكره إن شاء الله تعالى.[112]

٤- فصل في بيان أنّ هذه السلوب ليست مما علم ضرورة مجيء الرسول به

قال في *المواقف*، **الإيمان: هو التصديق للرسول في جميع ما عُلم[113] ضرورةً مجيئُه به إجمالا فيما علم إجمالا، وتفصيلا فيما علم تفصيلا؛[114] والكفر: عدم تصديق الرسول في بعض ما علم ضرورة مجيئه به.[115]**

---

[111] قال التفتازاني في *التلويح*: المتواتر لا بد أن يكون مستندا إلى الحس سمعا أو غيره؛ حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية، لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان، (*شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه* لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٢٢هـ/١٣٢٢م-٧٩٧هـ/١٣٩٧م)، تخريج زكريا عميرات، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت)، ٤/٢)، وقال ساجقلي زاده: أي حتى يقوم عندنا برهان تلك المسألة العقلية ولا يحصل لنا اليقين بمجرد توهّم. (*شل*، ور ٤٧ظ).

[112] انظر: ص ٥٧.

[113] ح + من.

وقال علي القاري في *شرح الفقه الأكبر*: **والمراد من المعلوم ضرورةً كونه من الدين، كونه بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال، كوحدة الصانع ووُجوب الصلاة[116] وحرمة الخمر ونحوها،**[117] انتهى.

قوله[118]: **يعلمه العامة من غير افتقار،** معناه: يعلمه من النصوص القطعية التي لا معارض لها كل من يعلم أوْضاعَ ألفاظها من غير افتقار إلى اجتهاد بألا يكون في ألفاظ النصوص احتمال عدم دلالتها عليه وإن كان احتمالا بعيدًا ناشئا[119] عن دليل لما قال في شرح *المواقف* في المقصد الرابع من مقاصد أقسام العلم: قال الإمام الرازي في *المحصَّل*: **العلوم كلها ضرورية؛ لأنها إما ضروريةٌ ابتداءً أو لازمةً عنها لزومًا [٨ظ] ضروريا، فإنه إنْ بقي احتمال عدم اللزوم، ولو على أبعد الوجوه، لم يكن علما.**[120] وقال ناقده:[121] **أراد بالضروري**

---

[114] نقل ساجقلي زاده قول المؤلف بتصرف، وأصله: "التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالا فيما علم إجمالا فهو في الشرع تصديق خاص." (*المواقف* للإيجي، ٣٥١/٨).

[115] *المواقف* للإيجي، ٣٦١/٨.

[116] ل، ر، س، ح: الصلوة.

[117] شرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ١٤٣.

[118] ر: – قوله.

[119] ل، ر، س: ناشيئا؛ ح: ناشئا.

[120] *مُحصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين* لأبي عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الرازي الطبرستاني (٥٤٣هـ/١١٤٩م-٦٠٦هـ/١٢١٠م)، (وبذيله *تلخيص المحصّل* لنصير الدين الطوسي)، إعداد طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د. ت)، ص ١٠٣.

[121] وقال ساجقلي زاده: ناقده، أي ناقد *المحصّل*، وهو الطوسي، ويسمى ناقد *المحصّل* (*شل*، ور ٤٨و).

معنى اليقيني دون البديهي المستغنى عن النظر، وقد يسمى كل اليقينيات ضروريا،[122] انتهى ما في *شرح المواقف*.

إنما قال: **العلوم كلُّها ضرورية**، لأنّ العلم في اللغة والعرف العام والشرع بمعنى اليقين، كما في *شرح المواقف*.[123]

وقد قُيّد العلم في تعريف[124] الإيمان والكفر بالضرورة، فالمراد بالضرورة[125] هنا هو معنى البداهةِ، والاستغناء عن النظر والاستدلال، لا معنى اليقين مطلقا، وإلا لَلَغَا[126] القيدُ مع أنما نقلناه عن علي القاري صريح في أنّ المراد بالضرورة هنا هو البداهة.

فالمراد من العلم في تعريف[127] الإيمان والكفر هو العلم البديهي من النصوص المتواترة، لا الظنُّ ولا العلم الاستدلالي، فعدم اعتقاد ما ثبت بالنصوص ظنًا أو علمًا استدلاليًا ليس بكفر شرعًا، ولم يُعلم من نصّ متواتر تنزّهُه تعالى عن الجسميّة والجهة والمكان، فضلا أن يعلم

---

[122] *تلخيص المحصل* لناصر الدين محمد بن محمد الطوسي (٥٧٩هـ/١١٨٣م-٦٧٢هـ/١٢٧٤م)، (طبع مع *مُحصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين* للرازي)، إعداد طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د. ت)، ص ١٠٣.

شرح *المواقف* للجرجاني، ١/١٠٨-١٠٩.

[123] ح – إنما قال: العلوم كلها ضرورية، لأن العلم في اللغة والعرف العام والشرع بمعنى اليقين، كما في *شرح المواقف*.

[124] ر، ح، س: تعريفي.

[125] ر – فالمراد بالضرورة.

[126] س: لغا.

[127] ر، ح، س: تعريفي.

ضرورة؛ ولذا اختلف فيه أهل القبلة، ولم يجز عند[128] الأشعري الإقدام على إكفار من أخطأ فيه – كما سبق– نقلاً عن *شرح المواقف*[129].

إن قلتَ: أليس يُعلم ضرورةً تنزّهه تعالى عن المذكورات من قوله تعالى: ﴿**وربُّكَ الغَنِيُّ**﴾،[130] ﴿**سُبْحانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ**﴾،[131] ﴿**وَإنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنِ العالَمينَ**﴾،[132] ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ**﴾؟[133] لأنّ إثبات شيء منها[134] له تعالى، يوجب افتقارَه تعالى ومُماثَلته للمخلوقين.[135]

قلت: آيات الغِنى ليست نصًّا في الاستغراق، أعني الغنى عن كل شيء، إذ يحتمل التقييد بمثل عباده أو الولد، لكن المتبادَر من الإطلاق الاستغراقُ، فيُحمل عليه. وهذا يفيد الظن **[٩و]** في الاستغراق لا اليقين، سِوى قوله تعالى[136]: ﴿**لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمينَ**﴾.[137] فإن اللام[138] في "العالمين" للاستغراق، لكن قال في *الكشاف*: **العالَم اسم لذوي العلم من الملائكة**

---

[128] ر: – أهل القبلة ولم يجز عند.

[129] انظر: ص ٣.

[130] سورة الأنعام، ٦ /١٣٣.

[131] سورة يونس، ١٠/٦٨.

[132] سورة العنكبوت، ٦/٢٩.

[133] سورة الشورى، ٤٢/١١.

[134] الجسميّة والجهة والمكان.

[135] انظر: *الحثّ للأشعري*، ص ٩١-٩٢.

[136] ر – قوله تعالى.

[137] سورة العنكبوت، ٦/٢٩.

[138] يعني حرف التعريف في 'العالمين'.

والثقليْن. وقيل: كل ما علم به الخالق[139] **من الأجسام، والأعراض،**[140] انتهى. وقد سبق نقلا عن الرازي: **أنه إِن بقي احتمال عدم اللزوم، ولو على أبعد الوجوه، لم يكن علما.**[141]

أقول: فضلا أن يكون ضروريا.

وأمّا نفي[142] المِثِل،[143] فليس أيضا[144] نصّا[145] في نفي شيء من تلك الأمور، لما في *المواقف*: **إن المثليْن عند أهل الحقّ من المتكلمين، هما الموجودان المشتركان في جميع صفات النفس.**[146] وقال شارحه: **المراد بصفات النفس ما لا يحتاج في وصف الشيء بها إلى تعقّل أمرٍ زائد عليه كالإنسانيّة**[147] **والحقيقة والوجود والشَيئيّة للإنسان**[148].

---

[139] ل، ح: بالخالق؛ ر: به الخالق.

[140] *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل* لأبي القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري (٤٦٧هـ/١٠٧٥م-٥٣٨هـ/١١٤٤م)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، الطبعة الأولى، مكتبة العُبَيْكان، الرياض، ١٤٢٨هـ-١٩٩٨م، ١/١١٤-١١٥.

[141] *المحصّل* للرازي، ص ١٠٣؛ انظر: شرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ١٥٣-١٥٧.

[142] ر: نفس.

[143] يشير إلى قوله تعالى ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، (سورة الشورى، ٤٢/١١).

[144] ر: أيضه.

[145] ر – نصاً.

[146] *المواقف* للإيجي، ٤/٦٥.

[147] س: كالأنسانية.

[148] س: للأنسان.

وتقابلها[149] **الصفات المعنوية؛ وهي التي يحتاج في وصف الشيء بها إلى تعقّل أمر زائد على الموصوف، كالتحيّز والحدوث،**[150] انتهى.

أقول[151]: وكالكون في جهة. فالآية في معنى رفع الإيجاب الكلي، فيكفي في نفي المِثل عنه تعالى تميّزُه[152] تعالى عن جميع أغياره بصفة واحدة نفسيّة، كالحياة[153] أو الوجود أو الحقيقة مع أنّ الكون في جهة ومكان ليس من صفات النفس، لكن لما زيد "كافُ المبالغة" احتمل أن يُراد شدّةُ التميّز عن جميع أغياره في بعض صفات النفس؛ وأنْ [154]يراد السلبُ الكليّ بأنْ يكون المعنى "لا يُماثله شيء" لا في ذاته، ولا في شيء من صفاته نفسيّةٍ أو غيرَ نفسية. ولعلّ أهل السّنة أجمعوا على حمله على الاحتمال الثاني. ويُبتنى على ذلك ما قال الرازي في *التفسير الكبير*: **ومُثْبِت الجهة يتمسك بقوله تعالى: ﴿الرَّحْمنُ [٩ظ] عَلى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾،**[155] **والنافي يتمسك بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾**[156]، انتهى. والنافي هم

---

[149] ل، س، ر، ح: يقابلها.

[150] شرح *المواقف* للجرجاني، ٤/٦٥-٦٦.

[151] ر — أقول.

[152] جميع النسخ: تميزه.

[153] ل، ر، س: الحيوة.

[154] ر + وأن.

[155] سورة طه، ٢٠/٥.

[156] سورة الشورى، ٤٢/١١.

مفاتيح الغيب لأبي عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الرازي الطبرستاني (٥٤٣هـ/١١٤٩م-٦٠٦هـ/١٢١٠م)، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١/١٩٨١م، ٢٥/٣٢-٣٣. انظر: *نقض أساس التقديس* لابن تيمية، أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقيّ الحنبلي (٦٦١هـ/١٢٦٣م-٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، تحقيق موسى بن سليمان الدويش، الطبعة الأولى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤٢٥هـ، ص ٦٢، ٨٣، ٩٣، ٩٧.

أهل السنة جميعا. ونفي الجهة بهذه الآية يتوقّف على حملها[157] على الاحتمال[158] الثاني، لكنّ هذه الآية تمسّكهم[159] الإقناعي،[160] وبرهانهم عليه هو الدليل العقلي.[161]

٥- فصل [في جواز ذكر العلماء للعوام تنزّهه تعالى عن التشبيه وأشباهه]

إن قلت: هل يجوز للعلماء أن يذكروا للعوام تنزّهه تعالى عن المذكورات؟[162]

قلت: قال الرازي في *التفسير الكبير* عند قوله تعالى ﴿**وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾:[163] **القرآن مشتمِل على دعوة الخواص والعوام؛ وطبائع[164] العوام تَنبو[165] في أكثر الأمر عن إدراك**

ر + على.

157 ر: استدرك الناسخ كلمة "حملها" فوق السطر.

158 س: الأحتمال.

159 يعني أهل السنة.

160 ب: سُوّد كلمة "الإقناعي" وزيد فوقها "النفسي".

161 يبدو أن الصيغة فيها خلل، ولعل المراد "ولكن تمسّكهم بهذه الآية إقناعي، وبرهانهم عليه هو الدليل العقلي ".

162 الّف ساجقلي زادة رسالة مستقلة. انظر: الرسالة التنزيهية عن المكان للساجقليزادة، المكتبة الملّي، قسم عدنان أوتوكن، رقم ٢٢١٩، ور ٤و-٨ظ.

163 سورة آل عمران، ٧/٣.

164 ل: طبايئع؛ ح، ر، س: طبايع.

165 ر، س: تنبوا.

الحقائق[166]**؛ فمن سمع من العوام في أول الأمر، إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه**[167] **ظنّ أنّ هذا عدم ونفي، فوقع في التعطيل؛ فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالّة على بعض ما توهموه،**[168] انتهى.

قوله: **في أول الأمر**، يعني قبل فهم برهان ثبوت موجود واجبِ الوجود، ليس بجسم ولا متحيّز ولا مشار إليه؛ وبرهانه عقلي[169] مذكور في كتب الكلام.

قوله: **ظن أن هذا عدم**، وذلك لأنّ بداهةَ الوهم ينفي وجود موجود كذلك كما ذكرناه.

قوله: **فوقع في التعطيل**، أي تعطيل العالَم عن الصّانع، وَذَا كُفر بلا خلاف.

قوله: **فكان الأصلح**، يعني فلِذا اشتمل القرآن والحديث على ذكره تعالى على بعض ما توهّمه العوامّ، وهو كونه جسما مصورا، له مكان وجهة؛ فورد ظاهرُ الكتاب والسنة[170] بكونه تعالى جسما لطيفا، أكبر من كل شيء، في جهة الفوق على العرش تارةً، وفي السماء أخرى؛ له صورة ويد ووجه وعين وقدم وقيام وقعود إلى غير ذلك[171] مما ورد به ظاهرهما، ولم يشتملا على ذكره تعالى على ما هو الحق، لئلا يقع العوام في التعطيل، لكن رمزا له. **[١٠و]** فظهر من هذا

---

[166] ح: الحقايق.

[167] قال ساجقلي زاده: والإشارة لا يكون إلا إلى ما في جهة، فنفي الإشارة [عن] أي شيء، نفي كونه في جهة، (*شل*، ور.٤٩و).

[168] ل، ر: توهمو؛ س: توهموه. *مفاتيح الغيب* للرازي، ١٨٦/٧.

[169] ر: استدرك الناسخ كلمة "عقلي" تحت السطر.

[170] قال ساجقلي زاده: إنما قال: ظاهر الكتاب والسنة، لأنهما ليسا على معانيهما الحقيقية في هذا الباب، بل محمولان على معان مجازية يجوز اتصافه تعالى بها. (*شل*، ور ٤٩و)

[171] ر: وغير ذلك. وهو النزول، والمجيء: (*شل*، ور٤٩و).

أنه لا يجوز للعلماء أن يذكروا للعوامّ في وصفه تعالى ما يقعون به في[172] التعطيل، بل يجب تقريرهم على ما دل عليه ظواهر النصوص.

وبالجملة إنّ سنة الله ورسوله في إرشادهم تقريرُهم على بعض ما توهموه في الله تعالى. وقد قال صلى الله عليه وسلم جالسًا في عِصابة، بعد ذكر العرش فوق السموات: «**ثُمَّ اللّٰهُ فَوْقَ ذلِكَ**»[173].

وإنما قال الرازي: **على بعض ما توهموه**[174]؛ لأن القرآن والحديث اشتملا على نفي بعضٍ آخَرَ مما تَوَهَّمُوه، كالزوجة والولد والسِّنة والنوم والغفلة.

لكني **أقول**: -والله أعلم- لو ذُكر لهم أنه تعالى ليس **بجسم** ولا في[175] **جهة** و[176]**مكان** لا يفهمون مِن نفي **الجسم**، إلا نفيَ الكثافة لا نفيَ المقدار والتركّب أيضا[177]؛ ومن نفي **الجهة** إلا نفيها إلى انقطاع العالم[178]، لا نفيها إلى ما لا يتناهى؛ ومن نفي **المكان** إلا نفي المكان العامي أو السطح الباطن أيضا[179]، لا نفي البُعد المجرد أيضا[180] فلا يقعون في

---

[172] كتب الناسخ وخط على كلمة "الأرض" هكذا: ~~الارض~~.

[173] *سنن ابن ماجه*، المقدمة ١٣؛ وقال الألباني عن هذا الحديث في تعليقه: ضعيف.

[174] انظر مثلا في تفسير الآيات التالية: *مفاتيح الغيب* للرازي، سورة البقرة، ٢٧٢/٢؛ سورة المائدة، ١١٥/٥؛ سورة الرعد، ٢٢/١٣؛ سورة يس، ٧١/٢٦؛ سورة ص، ٧٥/٣٨؛ سورة الفتح، ١٠/٤٨؛ سورة الرحمن، ٢٧/٥٥.

[175] ر – في.

[176] ر + لا.

[177] ر: أيضه.

[178] ر: كتب لفظ "العالم" فوق السطر.

[179] ر: أيضه.

[180] ر: أيضه.

التعطيل، وكذا لا يقعون فيه بنفي الصورة واللون والجوارح. أمّا لو صُرح لهم بنفي الجسمية أو المكان أو الجهة مطلقا يقعون ألبتّة في التعطيل.[181]

وبالجملة لايجوز أن يُذكر للعوام في وصفه تعالى ما يقعون به في التعطيل، لأنّ النبي عليه السلام كان مأمورًا بأن يكلم الناس على قدر عقولهم،[182] كما سيأتي نقلا عن الطيبي،[183]

---

[181] قال ساجقلي زاده: التنزيه لا يتم إلا بنفي هذه الثلاث؛ فما فائدة التنزيه الناقص؟ **قلت**: التنزيه عن كل المذكورات مطلوب، فلما لم يمكن إفادة العوام تنزهه تعالى عن كلها بل عن بعضها فقط لا يترك التنزيه عن كلها، إذ "ما لا يدرك كله لا يترك كله"، فيفاد للعوام تنزهه تعالى عن بعضها، وهو ما يبلغ إليه فهمهم، ويسكت عن الباقي، وهو ما لا يبلغ إليه فهمهم فيترك كونه فيه على ما ركز في أوهامهم ، لأن النبي عليه السلام كان مأمورا بأن يكلم الناس على قدر عقولهم، (*شل*، ور ٤٩و). انظر: *الإبانة* للأشعري، ص ٥٠-٥٥؛ و*خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٦و؛ و*المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٢٢٨/٥.

[182] ورد الحديث في *فردوس الأخبار* بلفظ: «**أُمِرْنَا بِالمسَاجِدِ كما أُمِرْنَا أَنْ نُكلِّمَ النَّاسَ عَلى قَدْرِ عُقُولِهِمْ**» (*كتاب فردوس الأخبار* لأبي شجاع شيرويَه بن شَهْرَدار الديلمي (٤٤٥ﻫ/١٠٥٣م-٥٠٩ﻫ/١١١٥م)، (ومعه *تسديد القدس* للعسقلاني)، تحقيق فوّاز أحمد الزمرلي ومحمد المقصم بالله البغدادي، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٠٤٧ﻫ/١٩٨٧م، ٤٨٣/١)، قال العجلوني: رواه الديلمي بسند ضعيف عن ابن عباس مرفوعاً. وورد في صحيح البخاري بلفظ: «**حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُه**» (*صحيح البخاري*، العلم ٤٩)، وورد في صحيح *مسلم* بلفظ: أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ مَسْعُودٍ قَالَ: «**مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ إلا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةً**» (صحيح *مسلم*، مقدمة، باب النهي عن الحديث بكل ما سمع) وورد أيضاً بعض الأحاديث بألفاظ أخرى تقوي هذا المعنى في *كشف الخفاء*، (*كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحادث على ألسنة الناس* لأبي الفدا إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني (١٠٨٧ﻫ/١٦٧٦م-١١٦٢ﻫ/١٧٤٩م)، إعداد محمد عبد

فكذا أمته. فهل يذكر أدقُّ العلوم لِأجهل الناس! هذا ما بلغ إليه فكري في هذه المسألة[184] بعد تأمّل طويل، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذي عِلْمٍ عَليمٌ﴾.[185]

٦- فصل [في تنزيه الله تعالى عن المكان]

ويدل على بعض ما ذكرنا ما في *المصابيح*: **عَنْ ابن رَزين**[186] **العُقَيْلي**[187]**، قَالَ، قُلْتُ: يا رَسولَ اللهِ أيْنَ كَانَ رَبُّنا قَبْلَ أنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ؟ فقال:** «**في عَمَاءٍ**»، الحديث[188].

العزيز الخالدي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ١/١٧٧-١٧٨).

[183] انظر: *الكاشف عن حقائق السنن* الشهير *بشرح الطيبي على مشكاة المصابيح*، لأبي محمد شرف الدين حسين بن عبد الله بن محمد الطيبي (ت ٧٤٣هـ/١٣٤٣م)، تحقيق عبد الحميد هِندَاوي، الطبعة الألى، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة والرياض، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ٢٣٥٢/٧.

والطيبي: هو شرف الدين الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي (ت ٧٤٣هـ/١٣٤٣م): من علماء الحديث والتفسير والبيان. من أهل توريز، من عراق العجم. من كتبه: *التبيان في المعاني والبيان*، *والخلاصة في معرفة الحديث*، وشرح *الكشاف*، وشرح *مشكاة المصابيح*. (*الأعلام* للزركلي، ٢٥٦/٢).

[184] ل: كتبت كلمة "المسألة" في نسخة (ل) هكذا: "المسئلة". وما أثبتناه هو الأصوب.

[185] سورة يوسف، ٧٦/١٢.

[186] ل، ر ،ح : ذرين؛ س، ب: رزين. والصواب "رزين"، انظر: *الكاشف* للطيبي، ٣٦٢٢/١١؛ *ومرقاة المفاتيح* (*شرح مشكاة المصابيح*) لأبي الحسن نور الدين علي بن سلطان محمد القاري

الهروي (ت ١٠١٤هـ/١٦٠٥م)، إعداد صدقي محمد جميل العطار، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ١٠/٤٠٤.

187 ر، س: العقلي.

188 ورد في *مشكاة المصابيح*: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ أَخْبَرَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ يَعْلَى بْنِ عَطَاءٍ عَنْ وَكِيعِ بْنِ عُدُسٍ عَنْ عَمِّهِ أَبِي رَزِينٍ قَالَ، **قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ، قَالَ**: «**كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ ثُمَّ خَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ**». (*مشكاة المصابيح* (مع شرحه المسماة *الكاشف عن حقائق السنن* الشهير *بشرح الطيبي على مشكاة المصابيح*) لأبي عبد الله ولي الدين محمد بن عبد الله التبريزي (٧٤١هـ/١٣٤٠م)، تحقيق عبد الحميد هِندَاوي، الطبعة الألى، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة والرياض، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ١١/٣٦٢٢. أنظر: *مرقاة المفاتيح* لعلي القاري، ١٠/٤٠٤. وورد في *سنن الترمذي* حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَخْبَرَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ يَعْلَى بْنِ عَطَاءٍ، عَنْ وَكِيعِ بْنِ حَدَسٍ، عَنْ عَمِّهِ أَبِي رَزِينٍ، قَالَ، **قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ، قَالَ**: «**كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ**». قال أحمد بن منيعٍ: قال يزيدُ بنُ هارونَ: "**العماء**" أي ليس معه شيءٌ. وقال الترمذي: وهذا حديث حسن. (*سنن الترمذي* (*الجامع الصحيح*)، تصنيف أبي عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي (٢٠٩هـ/٨٢٤م-٢٧٩هـ/٨٩٢م)، إعداد محمد بربر، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٣٠هـ /٢٠٠٩م، تفسير القرآن ١٢ (٣١٠٩). ورواه ابن حبان بزيادة: عَنْ وَكِيعِ بْنِ حُدُسٍ، عَنْ عَمِّهِ أَبِي رَزِينٍ الْعُقَيْلِيِّ، قَالَ: قُلْتُ: **يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ**: «**هَلْ تَرَوْنَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ الْقَمَرَ أَوِ الشَّمْسَ بِغَيْرِ سَحَابٍ؟** »، **قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ**: «**فَاللَّهُ أَعْظَمُ**». **قُلْتُ**: **يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا**... وقال شارحه علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت ٧٣٩هـ): إسناده ضعيف. وكيع بن حُدُسٍ لم يُوثّقه غيرُ المصنف، ولم يروِ غير يعلى بن عطاء، وباقي رجاله ثقات رجال الصحيح. (صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، التاريخ ١ (١٤/٨-٩). انظر: *المسند* لأحمد بن محمد بن حنبل (١٦٤هـ/٧٨٠م-٢٤١هـ/٨٥٥م)، شرح حمزة

أقول: فأجاب **[١٠ظ]** بما يوهم المكان تقريرًا له على ظنّه المكان له تعالى، ولم يجبه بنفي المكان لئلا يقع في التعطيل.

وفي *المصابيح*: **قال صلى الله**[189] **عليه وسلم لأعرابي: «أتدري ما الله أنّ عَرشَه على سمواته وإنّه ليَئِطّ به أَطيط الرَحل بالراكب».**[190] قال الطّيبي نقلا عن *معالم السنن*: **قوله –صلى الله تعالى**[191] **عليه وسلم–: «وإنه ليَئِطّ بِهِ» أريد به تقريرُ عظمة الله تعالى، وإفهام المخاطب من حيث يدركه فهمُه. إذ**[192] **كان أعرابيا جافيا لا علم له**،[193] انتهى. يعني إفهام المخاطب عظمتَه تعالى من طريقٍ يدركه فهمُه، وهو كونه تعالى جسمًا وفي مكان؛

أحمد الزين، الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٦ﻫ/١٩٩٥م، ٤٨٥/١٢، (١٦١٤٤)؛ و*سنن ابن ماجه*، السنه ١٣ (١٨٣)؛ و*كتاب الأسماء والصفات* لأبي بكر أحمد بن الحسن البيهقي (٣٨٤ﻫ/٩٩٤م–٤٨٥ﻫ/١٠٦٦م)، تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة الوادي، القاهرة، (د. ت)، ٢/٢٣٥–٢٣٦.

"في العَماء" قال الطيبي: هو السحاب الرقيق، وقيل: السحاب الكثيف المطبق، (*الكاشف* للطيبي، ٢٣٥٢/٧)، وقال علي القاري: أي في غيب هويته الذات بلا ظهور مظاهر الصفات كما عبر عنه بقوله **[صلى الله عليه وسلم]** «**كنتُ كنزاً مخفيا فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلقَ لأعرف**»، وفي قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنّ والإنْسَ إلا لِيَعْبُدُونِ**﴾ (سورة الذاريات، ٥٦/٥١)، (*مرقاة المفاتيح* لعلي القاري، ٤٠٤/١).

[189] س + تعالى.

[190] *مشكاة المصابيح* للتبريزي، ٣٦٢٥/١١. انظر: *سنن أبي داود*، تصنيف أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٠٢ﻫ/٨١٧م–٢٧٥ﻫ/٨٨٩م)، شركة دار الأرقام بن أرقام، إعداد هيثم بن نزار تميم، الطبعة الأولى، دار الأرقم، بيروت، ١٤٢٠ﻫ–١٩٩٩م، السنة ١٩.

[191] ح، ر– تعالى.

[192] ر: إذا.

[193] *الكاشف* للطيبي، ٣٦٢٥/١١.

فأوْهم له أنه تعالى على العرش، وإنّ العرش ليَئِطّ به من عظمة جسمه، لأن ذلك الأعرابي لا يفهم عظمته تعالى من غير ذلك الطريق.

وفي *المصابيح*: **قال صلى الله تعالى**[194] **عليه وسلم لجارية** : «**أين الله؟**» **فقالتْ: في السماء، قال**[195]: «**فمن أنا؟**» **قالت: رسولُ الله، قال صلى الله تعالى عليه وسلم لمالِكها**: «**أَعْتِقْها فإنها مُؤمنةٌ**»،[196] انتهى. قال الطيبي، **إنما قال**: «**هي مؤمنة**»، **لأنّ كفّار**[197] **العرب كانوا يعبدن الأصنام؛ فلما قالت: في السماء، فَهِم منها أنّها موحّدة، تريد بذلك نفي إلٰهيّة**[198] **الأصنام التي في الأرض لا إثباتَ السماء مكانا، ولأنه –صلى الله تعالى**[199] **عليه وسلم– لما كان مأمورًا بأن يكلّم الناس على قدر عقولهم، ويهديهم إلى الحق على حسب فهمهم، ووجدها تعتقد أن المستحق للعبوديّة إلٰه يُدبّر الأمر من السماء**

---

[194] ر – تعالى.

[195] ر: فقال.

[196] تمام الحديث: عن معاوية بنِ الحكم، قال: أتيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلتُ: يا رسول الله! إنّ جارية كانت لي ترعى غنما لي فجئتها وقد فقدَت شاةً منَ الغنمِ، فسألتها عنها، فقالتْ: أكلها الذئبُ، فأسِفتُ عليها وكنتُ مِن بني آدم، فلطمتُ وجهها، وعليَّ رقبة؛ أفأعتقها؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**أين الله؟**» فقالت: في السماء، فقال: «**من أنا؟**» فقالت: أنت رسول الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**أعتقْها**». (*مشكاة المصابيح* للتبريزي، ٢٣٥٢/٧). انظر للروايات المختلفة: *الموطأ* تصنيف أبي عبد الله مالك بن أنس بن مالك أبي عامر الأصبحي اليمني (٩٣هـ/٧١٢م–١٧٩هـ/٧٩٥م)، رواية يحيى بن يحيى الليثي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، العتاقة والولاء ، ١٤٦٤؛ ١٤٦٥؛ وصحيح *مسلم*، مساجد ٣٢؛ الحج ٢٤٧؛ و*سنن النسائي*، السهو ٢٠ (١٢٢٠).

[197] ر: اكفار.

[198] ل: الٰهية؛ ح: الهيّة.

[199] ر – تعالى.

إلى الأرض لا الآلهة التي يعبدها المشركون، قَنَعَ منها بذلك ولم يكلّفها اعتقاد ما هو صرف التوحيد وحقيقة التنزيه،[200] انتهى.

خلاصة التوجيه الثاني: أنه -صلى الله تعالى عليه وسلم- فَهِم منها أنها تعتقد السماء مكانا له تعالى، لكن لماَّ نفتْ شركةَ الأصنام، قنع منها بذلك؛ ولم يكلّفها اعتقاد **[١١و]** تنزّهه تعالى عن المكان، لِما أنّ عقلها لايبلغ إلى ذلك، إذ تقع بذكر ذلك في التعطيل. والنبي -صلى الله تعالى عليه وسلم- مأمورٌ بأن يكلم الناس على قدر عقولهم، ويرجّح هذا

[200] حذف ساجقلي زاده في المتن بعض ألفاظ الطيبي، وتمامه: "قوله: 'فأسفت عليها': الأسف الغضب، 'كنت من بني آدم' عذرٌ لغضبه عليها، ولَطْمه وجهها، فإن الإنسان مجبول على نحو ذلك. وقوله لها: 'أين الله؟' وفي رواية 'أين ربك؟' لم يرد السؤال عن مكانه؛ فإنه منزه عنه، والرسول **صلى الله عليه وسلم** أعلى من أن يسأل أمثال ذلك، بل أراد أن يتعرف أنها موحدة، أو مشركة؛ لأن كفار العرب كانوا يعبدون الأصنام، فكان لكل قوم منهم صنم مخصوص يكون فيما بينهم يعبدونه، ويعظمونه، ولعل سفهاءهم، وجهلتهم كانوا لا يعرفون معبوداً غيره، فأراد أن يتعرف أنها ما تعبد، فلما قالت:'في السماء' وفي رواية 'أشارت إلى السماء' فهم منها أنها موحدة، تريد بذلك نفي الآلهة الأرضية التي هي الأصنام، لا إثبات السماء مكانا له تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا. ولأنه لما كان مأمورا بأن يكلم الناس على قدر عقولهم، ويهديهم إلى الحق على حسب فهمهم، ووجدها تعتقد أن المستحق للعبودية إله يدبر الأمر من السماء إلى الأرض، لا الآلهة التي يعبدها المشركون، قنع منها بذلك ولم يكلفها اعتقاد ما هو صرف التوحيد وحقيقة التنزيه. واستفسار الرسول عن إيمانها عقيب استئذانه عن إعتاقها من الرقبة الواجبة عليه، وترتيب الإذن على قوله: 'فإنها مؤمنة' بالفاء يدل على أن الرقبة المحررة عن الكفارات لا بد أن تكون مؤمنة" (*الكاشف* للطيبي، ٢٣٥٢/٧)؛ انظر: *الإبانة* للأشعري، ص ١٨؛ و*خزانة الفقه وعيون المسائل* لأبي الليث إمام الهدى نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي (ت ٣٧٣هـ/٩٨٣م)، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م، ٤٣٩/١-٤٤٠؛ و*الفتاوى الظهيرية*، ور ٢٣٤و؛ و*الأنوار* للأردبيلي، ٢٧٧/٣.

التوجيهَ ما في *التفسير النيسابوري*: **لا يُشترط التصديق بجميع صفات الله تعالى، لقوله – صلى الله تعالى عليه وسلم–:** «**أعتِقْها فإنها مُؤْمِنَةٌ، بعد قوله –صلى الله تعالى عليه وسلم– لها:** «**أَيْنَ اللهُ؟**» **فقالت: في السّماء**»،[201] انتهى. يعني لا يشترط في إيمان جميع المكلّفين التصديقَ بجميع صفاته تعالى، لأن التنزّه عن المكان لا يشترط في إيمان مَن لا يقدر على فهمه كتلك الجارية.

أقول: وقِسْ عليه سائرَ ما لا يقدر العوامّ على فهم تنزّهه تعالى عنه مما ورد به ظاهرُ النص.

وبالجملة كثر في الكتاب والسنة ذكرُ المكان والجهة، أعني جهةَ العُلوّ والانتقال والجوارح مثل اليد والوجه له تعالى على إرادة التأويل، وكان الخواصّ من الصحابة يعلمون تنزّهه تعالى عن ظواهرها، ويعلمون أنها مؤوّلة، وفي المسلمين حينئذ[202] جَهَلَة يَعتقدون ظواهرها وأنها على حقائقها.[203] فلو كفروا باعتقاد ظواهرها لاهتَمّ النبي –صلى الله تعالى عليه وسلم–[204]

---

[201] *غرائب القرآن ورغائب الفرقان* لنظام الدين حسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت ٧٣٠هـ/١٣٢٩م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ١/١٤٣. انظر للروايات المختلفة: *صحيح مسلم*، مساجد ٣٢؛ الحج ٢٤٧؛ و*موطأ المالك*، العتاقة والولاء ، ١٤٦٤، ١٤٦٥؛ و*سنن النسائي*، ٧/٥٦؛ و*مشكاة المصابيح* للتبريزي، ٧/٢٣٥٢؛ و*الأنوار* للأردبيلي، ٣/٢٧٧.

[202] ر: ح.

[203] ل: حقائقها (كتب 'ء' بلا نبرة)؛ ح: حقايقها.

[204] ر – ببيان تأويلها، ولم يُنقل ذلك عنه صلى الله تعالى عليه وسلّم.

ببيان تأويلها، ولم يُنقَل ذلك عنه –صلى الله تعالى عليه وسلّم– في الكتب المعتبرة، ولم يرِد نصٌّ صريح بنفي هذه الأمور عنه تعالى.[205]

٧– فصل [في حكم التكلّم بإثبات شيءٍ من المكان والجهة والجسميّة لله تعالى]

إن قلت: قد ذكرتَ حكم الاعتقاد، فما حكم التكلّم بإثبات شيء من تلك الأمور له تعالى كما دل عليه ظاهر النص؟

قلت: [١] إنْ كان المتكلم عامّيّا جاهلا، فلا يكفر لا ظاهرا ولا ديانة عند أبي حنيفة[206] رحمه[207] الله[208] كما لا يكفر عند الأشعري، إذْ لا يكفر العامّيّ عندهما باعتقاد ذلك كما سبق[209].

---

[205] انظر: *الإبانة* للأشعري، ص ٥٥؛ قال ساجقلي زاده: **إن قلت**: **قال صلى الله عليه وسلم**: «**كان اللهُ ولَمْ يَكُنْ شَيْءٌ**» (*صحيح البخاري*، بدء الخلق ١؛ و*صحيح ابن حبان*، التاريخ ١ (١٤/١١)، والمكان شيء! **قلت**: المكان عند المتكلمين بعد موهوم غير موجود يملؤه الجسم، وعند بعض الفلاسفة بعد موجود، وعند بعض آخر منهم سطح باطن حاو للمتمكن، وعند العامة ما منع الجسم عن النزول. والتفصيل في *شرح المواقف*. والله تعالى منزّه عن المكان بجميع معانيه. والحديث المذكور لا يمنع المكان بمعنى البعد الموهوم، إذ هو ليس شيئا. (*شل*، ور٥٠ظ)؛ *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢/٢٩٨.

[206] ر: حنيفه.

[207] ر: رحمة.

[208] ب + عليه.

[209] انظر: ص ١٢.

[٢] وإنْ كان من العلماء [أ] فإن لم يطّلع على برهان تنزهه تعالى عنه، فلا يكفر ديانة عند أبي حنيفة[210] رحمه الله[211] كما لا **[١١ظ]** يكفر عند الأشعري رحمه الله،[212] وإن أراد الحقيقة. [ب] وأمّا إن اطّلع عليه، فحكمه عند أبي حنيفة[213] رحمه الله[214] ما في *التاتارخانيّة*[215]: **وفي *التنجيز*[216]: لو قال: "الله تعالى[217] "على السماء" أو: "على العرش"، فهذا الكلام على ثلاثة[218] أوجه:**[219]

[١] إن أراد بذلك حكاية ظاهر الآية والحديث، لا يكفر، لأنّه متأوِّل،

[٢] وإن أراد إثبات المكان والجهة، يكفر،

---

[210] ر: حنيفه.

[211] ل، س، ر، ح: رح. ب: رحمه الله.

[212] ل، س، ر: رح.

[213] ر: حنيفه.

[214] ل، س، ر: رح. ر — رح.

[215] قال في *التاتارخانية*: "إذا قال، 'الله تعالى في السماء، عالم': إن أراد به المكان، كفر، وإن أراد به الحكاية عما جاء في ظاهر الأخبار، لا يكفر، وإن لم تكن له نية، يكفر عند أكثرهم." (*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٥/٤).

[216] *التنجيز في الفروع* لفخر الدين محمد بن محمد بن محمد الصقلي الشافعي (ت ٧٦٧هـ/١٣٢٧م)، من فقهاء الشافعية، ولي قضاء دمياط بمصر. قال السبكي في *التنجيز*: وهو [ك]*التعجيز* (لابن يونس الموصلي) إلا أنه يزيد فيه تصحيح الخلاف وبعض القيود (*الأعلام* للزركلي، ٣٤/٧؛ وكشف *الظنون* لحاجي خليفة، ٤٩٤/١).

[217] ر — تعالى.

[218] جميع النسخ: ثلثة.

[219] ر + ان.

[٣] **وإن قال: هذا الكلام بلا تأويل وتأمّل، يكفر، وعليه الفتوى**،[220] انتهى.

أقول: التفصيل المذكور في الكفر ديانةً عند أبي حنيفة[221] رحمه الله[222]، ولم أرَ بيان الكفر ظاهرا هنا عنده؛ فنقول: -والله أعلم- إن كان القائل من العلماء، فهو مظِنَّة أنْ يَعلم تَأويلَه ويُريده، فلا يكفر ظاهرا، لأنه لم يظهر اعتقاده المكان حقيقةً، بل قال ما يحتمل التأويل.

وإنّما قلنا: **فهو مظنة أن يعلم**، لأنّ ذلك وقع في القرآن بإرادة التأويل، والعالِم مظنة أن يعلم ما في القرآن[223] مع تأويله الذي أجمع عليه أهل السنة ويريده[224].

وإن كان جاهلا، فلا يكفر أيضا ظاهرا[225] كما لا يكفر ديانة باعتقاده ذلك؛ هذا، إن[226] ورد في النص نسبة ذلك المكان إليه تعالى بإرادة التأويل كالمذكور، كأن[227] قال: "الله معي"، لقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ**﴾،[228] وإلا كأن قال: "الله تعالى[229] في بيتي"،

---

[220] نُقل الموضوع في *التاتارخانية* بهذا اللفظ: "**وفي *التخبير*** [*التنجيز*] **رجل قال: 'الله تعالى على السماء'، أو: 'على العرش'، فهذا الكلام على ثلاثة أوجه: إن أراد بذلك ظاهر الآية والحديث، لايكفر، لأنه متأوِّل مخطئ، وإن أراد بذلك إثبات الجسد والمكان، يكفر، فإن قال: هذا الكلام بلا تدبر وتأمّل، يكفر، وعليه الفتوى.**" (*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٥/٤)؛ انظر: *الفتاوى البزازية*، ٣٢٣/٦.

[221] ر: حنيفه.

[222] جميع النسخ: رح.

[223] ر: كتب وخط عليه بخطين هكذا: ~~إرادة التأويل~~.

[224] ر، س، ب — ويريده.

[225] ر — ظاهرا.

[226] ح: وان.

[227] س، ح: وكان.

[228] سورة الحديد، ٤/٥٧.

أو: "في قلبي"، أو: "في رأس هذا الشجر"، أو: "الجبل"، أو: غير ذلك مما لا يدل على التخفيف؛ فإنْ تعارف بين الناس تأويلُه كأن قال: "الله في قلبي"، لا يكفر ظاهرًا، وإلا فيكفر عند أبي حنيفة[230] رحمه الله تعالى عليه ظاهرا، إن كان مظنّة أن يعلم برهان تنزّهه تعالى عن المكان، بأن كان عالِما مشتغلا بفن الكلام[231]، ولم تُقم قرينةً على إرادته التأويل؛ وديانةً أيضا إن أراد الحقيقة، وعلم برهان تنزهه تعالى عن مكان؛ وإن أراد التأويل، **[١٢و]** فلا، وإن قال[232] بلا تأويل وتأمّل، يكفر على الأصح.

وأمّا إن كان ما قاله من نسبة المكان إليه تعالى مما يدل على التخفيف فيكفر ظاهرًا وديانةً، وهذا باب غامض.

قوله: **إن أراد بذلك حكاية ظاهر الآية والحديث**، يعني إن أراد حكاية ظاهرهما مع اعتقاد التأويل وقصده، ولو إجمالا، تَأَمّلْ.

قوله: **وإن قال هذا الكلام**، يعني من عند نفسه، وأمّا إن قرأه في الكتاب أو السنة، فلا يكفر عند عدم التأويل والتأمل، لأنه ناقل حينئذ، لكن يكفر عند إرادة إثباتهما حقيقةً.

---

229 ر – تعالى.

230 ر: حنيفه.

231 ر – بأن كان عالِما مشتغلا بفن الكلام. س: استدرك الناسخ عبارة " بأن كان عالماً مشتغلا بفن الكلام" في الهامش.

232 ر: قاله.

قوله: **وعليه الفتوى**، داخل فيما قال في *التاتارخانيّة* وفي *النصاب*[233]: **لو أطلق كلمة الكفر، إلا أنه لا يعتقد معناها، اختلف جواب المشايخ؛ والأصح أنه يكفر لأنه استخف بدينه،**[234] انتهى، أي يكفر عند الله تعالى.

قوله: **لا يعتقد معناها**، فحينئذ[235] له ثلاثة[236] أحوال:

[١] **إمّا** أن يقصد بها معناها تعمدا للكذب، [٢] أو يقصد بها تأويلها الذي يخرجها عن كونها كلمة كفر،[٣] أو لا يقصد بها شيئا بأن قالها بلا تأمل، فعلى الأول، والثالث يكفر على الأصح.

---

[233] *كتاب النصاب* (*نصاب الفتاوى*) لافتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري (٤٨٢هـ/١٠٩٠م-٥٤٢هـ/١١٤٧م)، ذكر في أول *خلاصة الفتاوى* : أنه لخّصه من *خزانة الواقعات*، و*كتاب النصاب* (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ٧١٨/١، ١٩٥٤/٢؛ Ahmet Özel, "Buhârî, İfihâruddîn Tâhîr b. Ahmed", *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 72).

[234] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٢/٤؛ و*نصاب الاحتساب* للسَنامي، ص ١٩٣. وقال السنامي لمثل هذا اللفظ (لألفاظ الكفر): وهذه كلمات الكفر التقطتها (اختصرتها) من *المحيط والذخيرة* ولا خلاف فيها، وأما ما فيها خلاف فتركتها لأنه إذا كان مختلفاً فيه فعلى المفتي أن يميل إلى عدم التكفير، والمختصر في صفة الإيمان أن يقول: ما أمرني الله تعالى قبلته، وما نهاني الله تعالى عنه انتهيت عنه، فإذا اعتقد ذلك وأقر بلسانه كان إيمانا صحيحاً وكان مؤمناً... (*نصاب الاحتساب* للسَنامي، ص ٣٨٦). انظر: *فتاوى قاضيخان*، ٥٧٧/٣؛ *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٥.

[235] ر: فح.

[236] ل، ر، س، ح: ثلث.

وإمّا لو قالها مريدًا تأويلها فإن قصد بذلك القول المزاح، فذا كفر بلا خلاف، لأنه استخفاف بالدين؛ وإن لم يقصد بذلك مزاحًا بل قاله[237] لداع اقتضاه[238]، لا يكفر ديانة، وذا بلا خلاف.

وأمّا تفصيل الكفر ظاهرًا فنقول: كلمة الكفر هي الكلمة التي معناها الموضوع له في اصطلاح به التخاطب، كفر. أي عدم تصديق الرسول في بعض ما علم ضرورة مجيئه به من عنده تعالى. والمراد من الكلمة هنا، ليس ما هو مصطلح النحو، بل الكلام المفيد.[239] فإن ظهر قصد قائلها **[١٢ظ]** المزاحَ، فيكفر ظاهرا بلا تفصيل، كما يكفر ديانة بلا تفصيل إن قصد المزاح، وإلا، فإن لم يكن استعمال كلمة الكفر على قصد تأويلها متعارَفا بين الناس، ولم تقع في الكتاب ولا في السنة على ذلك القصد، فإن لم توجد قرينةٌ أصلا على إرادة المتكلم بها[240] التأويل، فيكفر ظاهرا؛ كما إذا قال شخص: كفرتُ، ولم يُظنّ إسلامه، ولم يقم في كلامه قرينة

---

[237] ر + ~~بلا~~ (كتب في المتن "بلا" وخط عليه).

[238] لسبب يجبره كالإكراه على الكفر. (*شل*، ور.٥٣و).

[239] **الكلمة**: هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد؛ وهي عند أهل الحق: ما يكنى به عن كل واحدة من الماهيات، والأعيان بالكلمة المعنوية، والغيبية، والخارجية بالكلمة الوجودية، والمجردات بالمفارقات. **الكلام**: ما تضمن كلمتين بالإسناد. (*التعريفات* للجرجاني، ص ١٩٥-١٩٦)؛ وقد تستعمل الكلمة أحيانا بمعنى "الكلام المفيد" كقوله تعالى: ﴿**حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ، لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا** كَلِمَةٌ **هُوَ قَائِلُهَا**﴾ (سورة المؤمنون، ٢٣/٩٩-١٠٠)، انظر: *شرح قَطْر الندى وبَلّ الصَدى* لأبي محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام النحوي (٧٠٨هـ/١٣٠٩م-٧٦١هـ/١٣٦٠م)، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص ٣.

[240] ر: بهما.

على أنه يريد الكفر بالباطل، فإنه يكفر ظاهرًا[241]؛ لأن الكفر المطلق في وضع الشرع[242] **عدم تصديق الرسول في بعض ما علم ضرورة مجيئه به من عند الله[243] تعالى**، ولم يتعارف عند المسلمين استعماله على إرادة الكفر بالباطل، ولم يقع في الكتاب ولا في السنة استعماله على تلك الإرادة.

وأمّا إن وُجدت قرينة على إرادة المتكلم بها التأويل؛

[١] فإن كانت حاليّة، بأن ظهر إسلامه، فما دل عليه مسألة *التاتارخانيّة*؛ أنه لا تعتبر تلك القرينة، فيكفر ظاهرًا حيث قال فيها:[244] **وفي *نصاب الفتاوى*: مسلم أخذه أهل الحرب وقالوا له: "لتَكفرنّ بالله أو لَنقتلنّكَ!" فقال: "كيف تُخوِّفونَني على أنْ أكْفُر بالله ولم أزل أنا كافرًا مُنذ كنتُ" يريد بذلك الكفر بالباطل، لم يكفر ديانة، ولا يصدّق قضاءً،**[245] انتهى. أي يحكم القاضي بكفره، ولا يصدّقه في دعواه إرادة الكفر بالباطل. وإنّما لا

---

[241] ر– "كما إذا قال شخص كفرت ولم يظن إسلامه، و لم يقم في كلامه قرينة على أنه يريد الكفر بالباطل، فانه يكفر ظاهرًا": زيد هذا المتن إلى الهامش في التصحيح.

[242] ل، ح: الشيء. ر + هو.

[243] ر – من عند الله.

[244] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٤/٢٣٢.

[245] نقل هذا الموضوع في *التاتارخانية* من *نصاب الفتاوى* (*كتاب النصاب*) هكذا: "مسلم أخذه أهل الحرب وقالوا له: لتَكفرنّ بالله أو لنقتلنّكَ! فقال: كيف تكلفونَني أنْ أكْفُر بالله ولم أزل أنا كافرًا مُنذ كنتُ، يريد بذلك الكذب والباطل، لم يكفر ديانة، ولا يصدّق قضاءً." (*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٤/٢٨٦-٢٨٧).

يصدق قضاءً، لأن الإكراه لم يقع على ذلك القول، لما قال في *التاتارخانية*: وفي *مصباح الدين*[246]: **إذا أتى بالزيادة على ما أُكره عليه جعل طائعا**[247]، انتهى.

[٢] وأمّا إن كانت مقاليّة، [أ] فإن كانت منفصلة عن كلمة **[١٣و]** الكفر، فلا تعتبر، كأن قال: "كفرتُ"، ثمّ قال بعد زمان يُعدّ انفصالًا عرفا: "بالباطل". ولذا لا يُصدّق قضاءً في ادّعائه إرادة التأويل بعد قوله: "لم أزل أنا كافرا منذ كنتُ"، [ب]وأمّا إن كانت متّصلة بها عرفا، كأن قال: "كفرتُ"؛ والكفر بالباطل لا ضَيْرَ فيه، بدون فصل بين "كفرتُ" وبين ما يتلوه فصلا، يعدّ عرفا فصلا. فلم أعْثُرْ على منقول[248] يدل على أنّ تلك القرينة تعتبر أو لا[249]. لكن القياس على ما ذكره أهل المعاني في حدّ المجاز يقتضي أن تعتبر.

٨– فصل [في استعمال ألفاظ الكفر أو ما في معناها بغير قصد الكفر]

وأمّا إن كانت تلك الكلمة متعارفا بين الناس استعمالها على إرادة تأويلها كإسناد الأفعال إلى أسبابها العادية؛ فإنه تعارف بين المسلمين يقولون: أنبتَ الربيعُ البقلَ، وأشبعَ الطعامُ،

---

246 لم يعثر على كتاب *مصباح الدين* وقال حاجي خليفة: *مصباح الدين*، من كتب الفروع المذكورة في *التاتارخانية*. (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ١٧٠٥/٢).

247 *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٧٣/٤. انظر لمثل هذا الرأي: *المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٢٥٢/٥–٢٥٣.

ح: طايعا.

248 ر + منقوله.

249 ح: اوّلا.

وأروىٰ الماءُ، وشبهها، وكنفي الإسلام[250] عن مسلم على إرادة نفي كماله، فإنه تعارف بين المسلمين في بعض البلاد؛

[١] فإن وجدت قرينة حاليّة على إرادة التأويل بأن ظهر إسلامُه في المثال الأول، وظهر كونه من مسلمي بلدة تعارفَ فيها إرادة نفي الكمال من نفي الإسلام عن مسلم في المثال الثاني، [٢] أو مقاليّة، وإن كانت منفصلة لا يكفر ظاهرا.

أمّا قولنا: **بأن ظهر إسلامُه،** فلِما فُهم من *التلخيص* و*شرحه* في باب الإسناد[251] المجازي؛ **إن الموحّد إذا قال: "أنبتَ الربيعُ البقلَ" يحمل على التأويل، بخلاف ما إذا قال الدهري**[252].

---

[250] س: الأسلام.

[251] ر: الإسنادي.

[252] *التلخيص في علوم البلاغة* لأبي مآلي جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر الخطيب القزويني (٦٦٦هـ/١٢٦٨م-٧٣٩هـ/١٣٣٨م)، ومعه *شروح* التفتازاني وابن يعقوب المغربي والسبكي والحواشي الأخرى، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص ٢٢٨-٢٢٩.

الدهري: الملحِد الذي لا يؤمن بالآخرة، القائل ببقاء الدهر، أو المنسوب إلى الدهرية. والدهرية: فرقة من أهل الهواء من الكفار، انكروا الخالق والبعث والإعادة، فذهبوا إلى قدم العالم واستناد الحوادث إليه.يقال لهم أصحاب الطبائع أيضاً لقولهم بقدم العناصر الأربعة. (انظر: *كتاب التوحيد* لأبي منصور محمد بنمحمد الماتريدي السمرقندي (ت ٣٣٣هـ/٩٤٤م)، تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد آروتشي، الطبعة الأولى، وقف ديانة بركيا مركز البحوث الإسلامية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م ص ١٠٣، ٢١٦، ٢٣١؛ و*الفصل في الملل والأهواء والنحل* لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلوسي القرطبي (ت ٤٥٦هـ/١٠٦٤م)، دار الجيل، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ١/٤٧-٤٨؛ و*الملل والنحل* للشهرستاني، ص ١٩؛ Hayrani Altuntaş, "ed-Dehriyye", *DİA*, İstanbul, 1994, IX/107-109).

وأمّا قولنا: **وظهر كونه** إلخ. فلِما قال في *التاتارخانية*: **حكي عن بعض أصحابنا أنّ رجلا لو**[253] **قيل له: "ألستَ بمسلم"؟ فقال: لا! لا يكفر، لأن معناه عند الناس؛ [١٣ظ] أنّ أفعاله ليست**[254] **أفعالَ**[255] **المسلمين،**[256] انتهى؛ أي لا يكفر ظاهرا، لأنه تَعارفَ بين الناس نفي الإسلام عن مسلم على إرادة نفي كماله، فيُحمل كلامه على عرفهم.

أقول: هذا إن ظهر أنّ ذلك القائلَ من أهل ذلك العرف.

وأمّا قولنا: **أو مقاليةً**؛ فلِما قال في *التلخيص*: **استدل على أن إسناد "ميّز" إلى "جذب الليالي" في قول أبي النجم:**[257]

مَيّز عنه قَزَعًا عن قُنْزُعٍ جَذْبُ الليالي أبْطِئي أو أسْرِعي[258]

---

[253] ل، ر، س، ح – لو.

[254] ر، س: ليس

[255] ل، ر، س، ح: كأفعال.

[256] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٦٤/٤. انظر: *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٢٩٨؛ و*الملتقط في الفقه الحنفي* لناصر الدين أبي القاسم محمد بن يوسف بن محمد بن علي الحسيني (الحسني) المدني السمرقندي (ت ٥٥٦ه/١١٦١م)، تحقيق محمود نصّار والسيد يوسف أحمد، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠ه–٢٠٠٠م، ص ٢٤٤؛ و*فتاوى قاضيخان*، ٥٧٢/٣؛ و*المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٢٤٥/٥؛ *الفتاوى الظهيرية*، ور ١٦٢و؛ و*الفتاوى البزازية*، ٣٣٠/٦.

[257] هو الفضل بن قدامة بن عبيد بن محمد العجلي الراجز، (*تاريخ مدينة دمشق* لأبي القاسم هبة الله بن عبد الله المعروف بابن عساكر (ت ٤٩٩ه–٥٧١ه)، دار الفكر، ١٤١٧ه/١٩٩٧م، بيروت، ص ٣٥٠/٤٨.

[258] ر: أبطى أو أسرع. معناه: أن هذه الحبيبة أصبحت تدعي علي ذنوبا لم أرتكب شيئا منها؛ لرؤيتها رأسي كرأس الأصلع لكبري وشيخوختي، ميزوا فصل مرّ الأيام ومُضي الليالي الشَعرَ الذي

مجازٌ، لقوله[259] **"أَفناه". قيل: الله للشمس اطلعي،**[260] انتهى. يعني أنّ أبا النجم لم يظهَر من حاله إسلامه، لكنّه أقام قرينة على إرادة المجاز.

وأمّا قولنا **وإن كانت**[261] **منفصلة،** أي زمانا، بحيث يُعدّ في العرف انفصالا، فلاحْتِمال أنْ يقول أبو النجم **أفناه بعد سابقه زمانا؛** يعدّ في العرف منفصلا؛ فلما لم يبحث عن ذلك ظَهَرَ أنه لا يشترط في تلك القرينة في هذا الباب الاتصال. فلو أن أبا النجم لم يقل ذلك في شِعره، لكن ادّعى بعده عند القاضي إرادة التأويل، يصدّقه القاضي، والله أعلم.

وأمّا إن لم يوجد في هذا الباب قرينة على إرادة التأويل، لا حاليّة ولا مقاليّة، فيكفر ظاهرًا، لما قال في *التلخيص* و*شرحه*، ولأنّ مثل قول الجاهل: "**أنبت الربيع البقل**" خارج عن المجاز لاشتراط التأويل فيه، لم يحمل قول الصَّلَتَان:[262]

أشاب[263] **الصغيرَ وأفنى الكبيرَ كَرُّ الْغداةِ ومَرُّ العَشِيّ**[264]

بقي حوالي الرأس وجوانبه (انظر: *شرح التلخيص في علوم البلاغة* للتفتازاني وللمغربي، ١/٢٤٥).

259 ر: بقوله.

260 *التلخيص في علوم البلاغة* للخطيب القزويني، ١/٢٤٤-٢٤٥.

261 ر - وإن كانت.

262 هو قُثم بن خُبَيَّة العبدي (ت ٤٠؟هـ/٧٠٠؟م)، من بني محارب بن عمرو، من عبد القيس: شاعر حكيم. قال فيه الآمدي: مشهور خبيث (؟) وهو صاحب القصيدة التي أولها:

أشاب الصغير وأفنى الكبير كر الغداة ومر العشي

وله قصيدة في الحكم بين جرير والفرزدق، يقول فيها:

أرى الخطفي بز الفرزدق شأوه ولكن خيرا من كليب مُجاشع

ففضل شعر جرير، وفضل قوم الفرزدق، (*الأعلام* للزركلي، ٥/١٩٠).

263 ر: أثبان.

على المجاز ما لم يعلم أو لم يظن أنه لم يرد[265] **ظاهره لعدم التأويل، بل حمل على الحقيقة،**[266] انتهى. يعني أنّ[267] الصَّلَتان لم يعلم ولم يظن أنه موحّد، ولم يذكر في شِعره ما يستدل به على إرادته التأويل، فلا يُحمل قوله على المجاز إلى أن توجد قرينة على إرادته إياه. **[١٤و]** كأن يقول بعد ذلك، أردت به المجاز، أو نحو ذلك.

٩- فصل [في الكلمات المذكورة في القرآن أو السنة على إرادة التأويل ولم يكن متعارَف استعمالها عند الناس]

وأما إن لم تكن تلك كلمة متعارَفا استعمالها عند الناس على إرادة التأويل، لكن ذُكرت في الكتاب أو السنة[268] على إرادة التأويل[269]، فإن كانت تلك الكلمة مما لا يستطيع العوامّ على[270] فهم تنزهه تعالى عن ظاهرها، كنسبة المكان أو الجهة إليه تعالى، فتفصيل الكفر فيه ديانةً وظاهرًا قد سبق[271]. وإن لم تكن كذلك كنسبة النسيان إليه تعالى، إذْ[272] وقع في

---

[264] معناه: أن كُرُور الأيام، ومُرور الليالي يجعل الصغيرَ كبيرا، والطفل شابا، والشيخ فانيا (انظر: شرح *التلخيص في علوم البلاغة* للتفتازاني وللمغربي، ص ٢٤٢-٢٤٣).

[265] ر - لم يرد.

[266] *التلخيص في علوم البلاغة* للخطيب القزويني، ص ٢٤٢-٢٤٣.

[267] ر + أبا ~~النجم~~.

[268] ر + "~~لكن ذُكرت في الكتاب، أو السنة~~ " (كتب اللفظ تكرارا وخط عليه خطٌّ).

[269] ح - لكن ذُكرت في الكتاب أو السنة على إرادة التأويل.

[270] هكذا وردت في جميع النسخ، والصواب حذف "على"، لأن الفعل "يستطيع" متعدٍّ.

[271] انظر: ص ١٢.

[272] ر: إذًا.

القرآن: ﴿**فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ**﴾[273]. فإن قال شخص: فلان نسيَه اللهُ؛ فإن كان[274] ذلك الشخص يظن اطلاعَه على وقوعه في النص بتأويل بأن كان عالما، فلا يكفر ظاهرا، وإلا فيكفر ظاهرا.[275]

قولنا: **بأن كان عالما**،[276] دلّ عليه ما في *التاتارخانية* نقلا عن البعض "**من اعتقد الحرام لغيره حلالا، فإن عالما لا يكفر، وإن جاهلا يكفر**".[277]

---

[273] سورة السجدة، ١٤/٣٢

[274] ر – كان.

[275] انظر: *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٦و؛ *المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٢٢٩/٥؛ *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢٩٩/٢؛ *الفتاوى البزازية*، ٣٢٥/٦.

[276] ر – "فلا يكفر ظاهرا، وإلا، فيكفر ظاهرا. قولنا: "بأن كان عالما" زيد هذا القسم الى الهامش في التصحيح.

[277] نُقِل الموضوع في *التاتارخانية* من *نصاب الفتاوى* هكذا: "ولو قال لحرام؛ هذا حلال! من غير أن يعتقده لايكفر، قال رضي الله عنه: هكذا سمعت من القاضي الإمام رحمه الله. ويتفرع من هذه المسألة، صورتها: رجل يبيع الغنم في السوق ويقول: إنه حلال وليس من خوارزم، حتى يرغب في شرائه وهو كاذب، قال رضي الله عنه: صارت المسألة واقعةً، فسألتُ القاضي الإمام عن هذا فقال: لا يكفر، وسألت إذا اعتقده حلالاً وهو حرام؟ قال: ينظر، إن كان حرامًا لغيره كمالِ الغير لا يكفر إذا اعتقده حلالاً، وإن كان محرم العين بأن كانت حرمته ثابتة بدليل مقطوع به يكفر، وما تثبت حرمته بالأخبار الآحاد لا يكفر. ونقل عن الشيخ الإمام تاج الدين الكبير أنه قال هذا التفصيل في العالم، أما في الجاهل لا يتفاوت بينما إذا كان حرامًا بعينه أو لغيره لأنه لا يعرف الفرق، بعد ذلك إن ثبت حرمته بدليل مقطوع به يكفر وإلا فلا." (*الفتاوى التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٥٩/٤–٢٦٠).

قوله: **من اعتقد**، يعني إن ظهر اعتقاده بأن تكلّم بحِلّه، لا يكفر العالم ظاهرا، لأنه مظِنّةُ أنْ يعلم حِلّ الحرام لغيره من حيث ذاته، ويريده.

١٠- فصل [في استعمال ألفاظ الكفر عالما أو قاصدا معناها]

ثم إنّ كل ما ذكر:

[١] إذا علم المتكلم معنى تلك الكلمة، فيكفر ديانةً على تفصيلٍ سبق،

[٢] أو كان مَظِنَّةَ أن يعلم معناها، فيكفر ظاهرا على تفصيل سبق،

[٣] وأمّا إن لم يعلم معناها، فلا يكفر ديانة،

[٤] وإن لم يكن مظنة أن يعلم معناها، فلا يكفر ظاهرا.[278]

إنما قلنا كذلك، إذْ قال البدر[279] نقلا عن *الفتاوى الصغرى*[280]: **من قال لآخر: "اي بار خُداي من" عالما بالمعنى، قاصدا به، كفر**[281]. **وقال أبو القاسم**[282]: **وفي**

---

[278] انظر: *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٥و.

[279] هو صاحب *جامع الفصولين*، بدر الدين محمود بن إسماعيل الحنفي الشهير بابن قاضي سماونة (٧٤٠هـ/١٣٣٩م-٨٢٣هـ/١٤٢٠م)، هو فقيه حنفي متصوف، من القضاة. كان أبوه قاضيا بقلعة سماونة في سنجق كوتاهية بتركيا؛ ولد وتعلم بها، ورحل إلى قونية ثم إلى مصر. وحج وتصوف. ورحل إلى تبريز مرشدا، فأكرمه فيها الأمير تيمورخان. وعاد إلى مصر، فبلاد الروم. واستقر في أدرنة، وكان بها والداه، فنصب قاضيا للعسكر. وحبس في وشاية، ففر، وصار إلى "زغرة" من ولاية "روم إيلي" فاتهم بأنه يريد السلطنة، فأخذ وقتل بسيروز. من كتبه: *لطائف الإشارات* في فقه الحنفية، ألفه ثم شرحه بكتاب سماه *التسهيل*، و*جامع الفصولين* في الفقه، وشرح *عنقود الجواهر* في الصرف، شرح به المقصود، و*مسرّة القلوب* في التصوف، ومثله *الواردات*

الغيبية. (*الأعلام* للزركلي، ٧/١٦٥-١٦٦). انظر: *كشف الظنون* لحاجي خليفة، ١/٥٦٦-٥٦٧؛ Bilal Dindar, "Bedreddîn Simâvî", *DİA*, İstanbul, 1992, V/331-334.

[280] *الفتاوى الصغرى* لأبي محمود (أبو حفص) حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازة، المعروف بالصدر الشهيد (٥٣٦ه/١٠٩٠م-٥٣٦ه/١١٤١م)، قتل في سمرقند ودفن في بخارى هو من أكابر الحنفية. بوّب *الفتاوى الصغرى* نجم الدين يوسف بن أحمد الخاصي، ذكر الخاصي فيها: أنه لم يبالغ في ترتيبها كما بالغ في ترتيب "*واقعات*" للصدر الشهيد. ثم انتخبها الشيخ الإمام يوسف السجستاني، وسماها *منية المفتي*، ذكر فيها: أنها اشتملت على نوادر كثيرة، ومعان غزيرة، لكن أطنب فيها بالأحاديث وبيان الأحكام وزوائد الروايات حتى بعد عن الضبط، (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ٢/١٢٢٤-١٢٢٥؛ و*الأعلام* للزركلي، ٥/٥١؛ Ahmet Özel, "Sadruşşehîd", *DİA,* İstanbul, 2008, XXXV/425-247.)

[281] *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢/٣١٤. هذا اللفظ فارسي، معناه: "أي ربي الحليم" (*شل*، ور. ١٠٠و)، أو: "أيها الإله العظيم" (*نصاب الاحتساب* للسَنامي، ص ٣٨٥). انظر: *المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٥/٢٥٠؛ *خزانة الفقه* للسمرقندي، ١/٤٤١؛ *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٨ظ؛ *الملتقط في الفتاوى* لمحمد بن يوسف السمرقندي، ص ٢٤٤.

[282] هو ناصر الدين أبو القاسم محمد بن يوسف بن محمد بن علي الحسيني (الحسني) المدني السمرقندي (ت ٥٥٦ه-١١٦١م)، فقيه حنفي، عالم بالتفسير والحديث والوعظ من أهل سمرقند. وأقام مدة ببغداد، ومات في الحبس بسمرقند، ولهذا يسمى أيضا شهيدا. من تصانيفه: *الفقه النافع* (*النافع في الفروع*)، و*جامع الكبير في الفتاوى*، و*الملتقط في الفتاوى الحنفية* ويسمى *مآل الفتاوى*، و*القانون في الفروع الحنفية*، و*مصابح السبل في فروع الحنفية*، و*المنشور في فروع الحنفية*، و*خلاص المفتي في الفروع*. (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ٢/١٨١٣؛ *الأعلام* للزركلي، ٧/١٤٩ ؛ Ahmet Özel, "Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf", *DİA,* İstanbul, 2009, XXXVI/479-480.)

الظهيرية[283]: **وأكثر المشايخ على أنه يكفر مطلقا علم المعنى أو لم يعلمه؛ قصده أو لم يقصده**،[284] انتهى. وقال علي القاري: **وهذا مشكل، لأنه [١٤ظ] إذا سمع كلمة عجميّة ولم يعلم معناها واستعملها، كيف يكفر مع أنه لم يقصد معناها**،[285] انتهى.

وجه الإشكال إنّ الكفر بدون العلم بالمعنى يرجع إلى التكليف بما لا يُطاق.

أقول: ولعلّ الحق إنّ مَن شَرَطَ في الكفر العلمَ بالمعنى وقصده يريد الكفر ديانةً، ومن لم يشترطهما يريد الكفر ظاهرا، إذا كان مظنة أن يعلم معناها؛ ومن علم معناها، فهو مظنة أن يقصده.

---

283 *الفتاوى الظهيرية* لظهير الدين أبي بكر محمد بن أحمد بن عمر القاضي الحنفي (ت ٦١٩هـ/١٢٢٢ م)، جمع هذا الكتاب من الواقعات والنوازل مما يشتد الافتقار إليه، وانتخب الشيخ العلامة أبو محمد (أبو الثنا) بدر الدين محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥هـ/١٤٥١م) منها ما يكثر الاحتياج إليه بحذف ما كثر الاطلاع عليه، وسماه *المسائل البدرية المنتخبة من الفتاوى الظهيرية*. في مكتبة السليمانية بإسطنبول كثير من النسخ المخطوطة *الفتاوى الظهيرية*. (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ١٢٢٦/٢؛ M Esat Kılıçer, “Buhârî, Zahîruddîn”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI/376-377.)

284 اللفظ في *الظهيرية* هكذا: ولو قال لوالٍ من الجبابرة: **يا بار خدا**، وقال بعضهم: يكفر، فإن "بار" بلغة فارس: بزرك، فيكون معناه "بزرك خداي". وقال الشيخ الإمام محمد بن الفضل: رح. إن علم تفسير هذه الكلمة ما قلناه، يكفر؛ وإن كان جاهلا بمعناه لا يكفر. وحكي عن الفقيه أبي جعفر وأئمة بلخ رحمهم الله أنه لا يكفر. (*الفتاوى الظهيرية*، ور ٢٣٥ظ.) انظر: *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٤؛ *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٥و؛ *وفتاوى قاضيخان*، ٥٧٦/٣؛ *والفتاوى البزازية*، ٣٤٣/٦.

285 *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٤؛ انظر: *الملتقط في الفتاوى* لمحمد بن يوسف السمرقندي، ص ٢٤٤؛ *والتاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٧١/٤.

١١– فصل [في استعمال ألفاظ الكفر مكرها]

ثم، إنّ كل[286] ذلك إذا كان طائعا في تكلمها؛ وأمّا إذا كان مُكرها، فلا يكفر ظاهرا ألبتة. وأمّا ديانة فبيان ذلك، وبيان حدّ الإكراه المبيح للتكلّم بها، في رسالتنا المسّماة[287] *بتحقيق الإيمان*[288].

١٢– فصل [في استعمال ألفاظ الكفر أو ما في معناها جهلاً]

قال *قاضيخان*: **وأمّا الجاهل إذا تكلّم بكفر، ولم يدر أنه كفر؛ قال بعضهم: لا يكفر، ويُعذَر بالجهل، وقال بعضهم: يكفر، ولا يُعذر بالجهل،**[289] انتهى.

---

[286] ر — كل.

[287] ر: المسماه.

[288] *رسالة في تحقيق الإيمان والكفر* لساجقلي زاده، المكتبة المِلّي بأنقرة ، قسم مجموعة المخطوطات، رقم ١٧٤٧، ٥٣و–٥٦ظ. ويسمى هذه الرسالة أيضاً ب*رسالة في الإيمان الحقيقي*، انظر: مكتبة السليمانية، قسم فاتح، رقم ٥٣٥٥، ٤و–٥ظ؛ وقسم دنِزْلي، رقم ٤٠٩، ٣٢ظ–٣٤ظ.

[289] في النسخة المطبوعة *لفتاوى قاضيخان* اختلاف يسير: "وأمّا الجاهل إذا تكلّم بكفر، ولم يدر أنه كفر؛ قال بعضهم: لا يكون كافرا ويُعذَر بالجهل، وقال بعضهم: يصير كافراً ولا يعذر بالجهل." (*فتاوى قاضيخان*، ٥٧٧/٣)؛ انظر: *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٢٧٤؛ *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢٩٧/٢.

قوله: **إذا تكلم بكفر**، أي بكلمة،[290] معناها الوضعي: عدم تصديق الرسول في بعض ما علم ضرورة مجيئه به من عنده[291] تعالى.

قوله: **ولم يدر أنه كفر**، إن كان المراد "لم يدر معناها"، فقد عرفت بيانه؛ وإنْ كان المراد[292] أنه عرف معناها، لكن لم يدر أن معناها ذلك كفرٌ عند الله تعالى. أي مخالف لبعض ما تواتر من[293] الرسول. وذلك إمّا بألا يكون ما يخالفه متواترا عنده من الرسول، أو تواتر ذلك عنده لكن لم يحصل له العلم بعد التواتر.

فوجه قول من قال: **إنه لا يكفر، ويعذر بالجهل**، ظاهرٌ فيما عدا الجهل بالخالق، وفيما عدا الجهل بعد التواتر[294] في الجهل بالخالق.

[وفي هذه المسألة] خلاف بين أبي حنيفة[295] والأشعري؛ فعند أبي حنيفة[296]: لا يُعذر العاقل بالجهل بالخالق قبل أن يَصلَ إليه الدعوةُ إلى الإيمان به من جهة **[١٥و]** الرسول؛ لاستقلال العقل في معرفة وجوب معرفة الخالق، وفي معرفة الخالق بالنظر في المصنوعات؛ وعند الأشعري يعذر بالجهل به قبل ذلك.

وأمّا في الجهل بعد التواتر: فلا خلاف في أنه لا يعذر[297] به.

---

[290] ر + كتب في المتن "كفر" وخطّ عليه هكذا: ~~كفر~~.

[291] ر: كتب "من عند" في الهامش.

[292] ر – "لم يدر معناها"، فقد عرفت بيانه؛ و إنْ كان المراد.

[293] الأصح "عن".

[294] ر + إذ.

[295] ر: حنيفه.

[296] ر: حنيفه؛ ح + والأشعري فعند أبي حنيفة.

[297] ر: بالجهل.

وإنما قلنا: **ظاهر**[298] **فيما عدا الجهل**، الخ، لِما قال في *التلويح* بعد بيان قول أبي حنيفة[299] في الجهل بالخالق؛ **وأما الشرائع**[300] **فيعذر فيها إلى قيام الحجة**[301]، انتهى. يعني يعذر بالجهل بها[302] إلى أن تصل إليه بالتواتر من جهة الرسول، فيُحمل الجهل في قول من قال[303]: "لا يكفر، ويعذر بالجهل" على الجهل بالشرائع[304] قبل قيام الحجة.

وأما قول من قال: **إنه يكفر، ولا يعذر بالجهل**، ففيه نظر. فإما أن يحمل على أنه لا يعذر بالجهل[305] بعد التواتر وقيام الحجة؛ أو يحمل على أنه[306] يكفر في الظاهر[307]، ولا يعذر فيه بالجهل بعد مُكثه في بلد الإسلام مدّةً يغلب على الظن أنه بلغ إليه ذلك الحكم من المسلمين بالتواتر، وقُدّرت تلك المدة بشهر.

وعلى الوجهين لا خلاف في الحقيقة، تأمّلْ إنما أطنبتُ في التوضيح، لأنّي لم أعثُر على مؤلّف يكشف القِناع عن هذا الباب.

---

[298] ل: فظاهر، ر: ظاهر؛ س، ح: طاهر.

[299] ر: حنيفه.

[300] ل، س، ح: الشرايع.

[301] نقل ساجقلي زاده بتصرف يسير، وأصله هكذا: "وأمّا الشرائع فيعذر إلى قيام الحجة" (شرح *التلويح على التوضيح* للتفتازاني، ٣٣٦/٢).

[302] ح – بها.

[303] ر – قال.

[304] س، ح: الشرايع.

[305] ر – "ففيه نظر. فأما أن يحمل على أنه لا يعذر بالجهل" زيد هذا القسم في الهامش في التصحيح.

[306] ر + لايعذر بالجهل.

[307] ر: الظ.

١٣- فصل [في استعمال ألفاظ التشبيه أو التجسيم لله تعالى]

ويقاس على التفصيل الذي ذكر؛ التفصيل فيما لو قال: إن لله[308] تعالى يدًا أو إصبعا أو قَدمًا أو وجهًا أو صورة أو ضَحِكا أو مجيئا أو نزولا أو نفسا -بسكون الفاء أو بفتحها- أو قال: إن الله تعالى جسم، إلى غير ذلك مما دلّ عليها ظواهر النصوص على إرادة التأويل[309].

١٤- فصل [في استعمال الكلمات التي توهم التشبيه أو التجسيم مع التقييد]

إن قلتَ قد ذكرت حكم التكلّم بهذه الأمور له تعالى بدون التقييد بنفي التشبيه، فما حكم التكلّم بها مع التقييد بنفي التشبيه؟

قلتُ، قال في *التاتارخانية*: **[١٥ظ] من قال: إنّه تعالى جسم لا كالأجسام، فإنه مبتدع وليس بكافر،**[310] انتهى. لعله يريد أنّ قوله "لا كالأجسام" قرينةً على أنه لا يريد حقيقة الجسم بل يريد به الموجود أو القائم بنفسه مجازًا، فلا يكفر ظاهرا، لكن إنْ أراد حقيقة الجسم، ونفي المشابهة في التشخّص كما يحتمله قوله "لا كالأجسام"، يكفر ديانة.

---

[308] ح: الله.

[309] ح: على إرادة التأويل. انظر : *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٢٧٥.

[310] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٧٩/٤. انظر *الفتاوى الظهيرية*، ور ٢٣٩و.

قال في *شرح المواقف*: **بعض الكرّامية**[311] **قالوا: إنه تعالى جسم، بمعنى أنّه موجود. وبعضٌ آخر منهم قالوا: إنه تعالى جسم، بمعنى أنه قائم**[312] **بذاته. فلا نزاع معهم إلاّ في إطلاق لفظ**[313] **الجسم عليه تعالى. ومأخذه التوقيف، ولا توقيفَ هنا،**[314] انتهى.

---

[311] قال الأشعري: "هم من فرق المرجئة، وهم أصحاب محمد بن كرّام، يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانا، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان. والفرقة ظهرت وانتشرت من آخر القرن الثالث الهجري في خوراسان وما وراء النهر. وعدّ البغدادي الكرامية فرقةً مستقلةً وقال: الكرامية بخوراسان ثلاثة أصناف: حقائقية، وطرائقية، وإسحاقية. وقال أيضا: وقد وصف ابن كرام معبوده بأنه جوهر كما زعمت النصارى أن الله تعالى جوهر، وذلك أنه قال في خطبة كتابه المعروف بكتاب "*عذاب القبر*": 'إن الله تعالى أحَدِي الذات أحديُّ الجوهر'. وأتباعه اليوم لا يبيحون بإطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى عند العامة..." (*مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين* لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري (٢٦٠هـ/٨٧٣-٧٤م-٣٢٤هـ/٩٣٥-٣٦م)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ٢٢٣/١؛ *والفرق بين الفرق* لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي (٣٥٠؟هـ/٩٦١؟م-٤٢٩هـ/١٠٣٧م)، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ١٨٩؛ Sönmez Kutlu “Kerrâmiyye”, *DİA*, Ankara, 2002, XXV/294-296.

[312] ر + ~~بنفسه~~.

[313] ر + ~~الكفر~~.

[314] *شرح المواقف* للجرجاني، ٢٩/٨؛ انظر: *الفتاوى الظهيرية*، ور ٢٣٩و.

وجه كونه بدعةً، إنّ الشرع لم يرد بإطلاق الجسم عليه تعالى، وإنْ ورد بنسبة ما يلزم له الجسميّة؛ كاليد والوجه إليه تعالى. وقال الدوّاني: **لا يكفر من قال له تعالى**[315] **"حيّز لا كالأحياز"، ونسبته تعالى إلى الحيز، لا كنسبة الأجسام إلى أحيازها**،[316] انتهى.

أقول: يعني لا يكفر ظاهرا ولا ديانة أيضا[317] إنْ أراد أنه تعالى ليس حالاًّ في ذلك الحيّز، وليس ذلك الحيّز[318] حاويا له بل كونه تعالى في الحيّز، له تأويل.

وبالجملة من قال: إنّه تعالى على العرش أو في السماء، لا ككون الأجسام في أمكنتها، لا يكفر ظاهرا، ولا يكون مبتدعا أيضا[319]. وكذا من قال: له تعالى يدٌ ووَجه لا كأيدينا ووجوهنا، وقِسْ على ذلك، بل يجب نفي التشبيه في إثبات جميع صفاته تعالى له تعالى[320]؛ كما قال أبو حنيفة[321] رحمه[322] الله تعالى في *الفقه الأكبر*: **وصفاته**[323] **تعالى**

---

[315] ر – تعالى.

[316] قال الدواني هذا الكلامَ في شرح قول الإيجي: "**ولا يشار إليه بِهِهنا، أو هناك، ولا يصح عليه الحركة والانتقال**". وذكر الدواني أقوال المشبهة في هذا الموضوع: "ومنهم من تستر ب(البلكفة) فقال: هو جسم، لا كالأجسام، وله حيز لا كالأحياز، ونسبته إلى حيّزه ليست كنسبة الأجسام إلى حيّزها. وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه، حتى لا يبقي إلا اسم الجسم. وهؤلاء لا يكفرون، بخلاف المصرّحين بالجسمية". (شرح *العقائد العضدية* للدواني، ص ٩٣-٩٤).

[317] ر: أيضه.

[318] ر – وليس ذلك الحيّز.

[319] انظر : *الإبانة* للأشعري، ص ١٨. ر: أيضه.

[320] ب –تعالى.

[321] ر: حنيفه.

[322] ر: رحمة.

[323] ر + وصفاته.

بخلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا، ويسمع لا كسمعنا، ويتكلم لا ككلامنا، [١٦و] وهو شيء لا كالأشياء،[324] إلى هنا كلامه. "والشيء" هنا بمعنى "الموجود" كما صرّح به البيضاوي. ومعنى "كونه لا كالأشياء" أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا حدَّ له ولا ضدّ له ولا مثل له، كما صرّح به في[325] *الفقه الأكبر*.[326]

أقول: وكذا أنه تعالى حيّ لا كحياتنا[327]. فمن اعتقد أو قال: إنّ علمه تعالى كتعقّلنا[328]، أو يغضب كغضبنا، أو يرحم كرحمتنا، أو إنّ حياته[329] تعالى بالروح أو النفس –بسكون الفاء أو بفتحها– يكفر إن علم دليل تنزهه تعالى عنه، وقِسْ على ذلك.

١٥– فصل [في إضافة المكان إلى الله تعالى]

قال في *التاتارخانية* –نقلا عن بعض الكتب–: **لو قال جلس الله تعالى للإنصاف،**[330] **أو قال: قام للإنصاف**[331]**، يكفر،**[332] انتهى.

---

[324] *الفقه الأكبر* المنسوب إلى أبي حنيفة نعمان بن ثابت (٨٠هـ/٦٩٩م–١٥٠هـ/٧٦٧م)، (مع شرحه *منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر* لعلي بن سلطان محمد القاري، إعداد علي محمد دندل، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١١م، ص ١٠٧–١١٧.

[325] ر – في.

[326] *فقه الأكبر* لأبي حنيفة، ص ١١٨–١١٩.

[327] ل، ر، س، ح: كحيوتنا.

[328] ح: كتعلقنا.

[329] جميع النسخ: حيوته.

[330] يعنى للعدل: *شل*، ٤٤و.

أقول: قد ورد النص بالقيام والقعود له تعالى. قال تعالى: ﴿**أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلى كُلِّ نَفْسٍ بِماَ كَسَبَتْ**﴾[333]. وفي الحديث: «**يَقُولُ اللهُ لِلْعُلَماءِ يَوْمَ الْقِياَمَةِ إذَا قَعَدَ على كُرْسِيِّهِ**...»، الحديثَ[334]، فيجري في القول المذكور التفصيل السابق في القول بالمكان.

وقال في *التاتارخانية*، **لو قال: "نه مكاني أز[335] تو خالي[336]، ونه تو در هيچ[337] مكاني" فهذا كفر،**[338] انتهى، يعني القول الأوّل. فإنّ معناهما "ليس مكان خاليا عنك"، "ولستَ في مكان"، لكن ظنّي أن الجزء الثاني أمارة لكون الجزء الأول على التأويل، فهو ليس بكفر ظاهرًا.

---

[331] ر- أو قال: قام للإنصاف.

[332] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٦/٤؛ انظر: *الفتاوى الظهيرية*، ور ٢٣٣و.

[333] سورة الرعد، ٣٣/١٣.

[334] انظر لتخريج الحديث ص ٧-٨.

ر: زيد حديث "«يَقُولُ اللهُ لِلْعُلَماءِ يَوْمَ الْقِياَمَةِ إذا قَعَد على كُرْسِيّه...» الحديث" إلى الهامش في التصحيح.

[335] ل، ر، ح، س: ز.

[336] س: حالى.

[337] ل، ر، ح، س: هيج.

[338] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٥/٤؛ انظر: *الفتاوى الظهيرية*، ور ٢٣٤و؛ و*جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢٩٨/٢؛ و*الفتاوى البزازية*، ٣٢٤/٦. معنى قول "نه مكاني أزتو خالي، ونه تو در هيچ مكاني": لا يخلو مكانٌ مِنْكَ ولا توجد في أيّ مكان، (*نصاب الاحتساب* للسَنامي، ص ٣٧٧).

وأمّا الكفر ديانةً فينبغي أنْ يكون التفصيل فيه كالتفصيل في القول بالمكان. وقد ورد ظاهر النص بكون الله تعالى في كل مكان؛ وهو قوله تعالى: ﴿**هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَما كَانُوا**﴾[339] وتأويله أنّ الله تعالى يعلم ما يجري في كل مكان. وقال في *التاتارخانية*، **رجلٌ قال: "علم خدا درهمه مكانست"؛ هذا خطأ، وفي *النصاب*: والصواب أنْ يقول: كلّ شيءٍ معلومٌ لله تعالى،**[340] انتهى.

أقول: وإنما لا يكفر لبداهة **[١٦ظ]** تأويله، وهو أن علمه تعالى تعلّق بكل مكان، أي بما يجري فيه، إذْ كلّ أحد يعلم أنّ الصفة لا تنتقل عن الذات إلى محل آخر، حتى لو اعتقد انفكاكها عن الذات يكفر، لاستلزامه قيام الجهل بذاته تعالى. ثم أقول: وليس قول[341] القائل هنا: "حكمة الله" خطأً[342]، إذْ ليس مراد القائل به كونَ حكِيميَّتِه تعالى هنا، بل المراد من الحكمة المصلحةُ التي رعاها الله تعالى في إيجاده تعالى الموجودات.

وقال في *البزازية*: **لو قال: أرى اللهَ في الجنّة، كفر**[343]. **ولو قال: من الجنّةِ، لا يكفر**،[344] انتهى. المراد الكفرُ ظاهرا بناءً على أن الظاهر أن الجنة ظرف لله[345] عزّ وجلّ، على

---

[339] سورة المجادلة، ٥٨/٧. وقد كتب الآية في جميع النسخ ب"وهو"، إلا نسخة (ر)، وهذا خطأ، أو أن المؤلف يشير إلى قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ**﴾ (سورة الحديد، ٥٧/٤).

[340] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٤/٢٣٥، ولم يعثر هذا القول في *النصاب*؛ انظر: *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٦و.

[341] ل: قوله.

[342] ر: خطاء.

[343] ر: كفرح.

[344] لم يعثر عليه بهذا اللفظ، والموضوع في *البزازية* هكذا: مات ابنه فقال: **خداي را بايسته بود**، كفر، ولو قال: **أرى أنه في الجنة**، كفر، ولو قال: **من أهل الجنة**، لا. (*الفتاوى البزازية*،

أن الجارّ مع المجرور حالٌ منه تعالى، لكن لا شكّ أن الظاهر أن الجار مع المجرور[346] متعلق ب"أرى". فالجنة ظرف للرؤية، ولا يلزم من كون الرؤية في مكان كون المرئي في مكان، وإلا لَوَجَب نفيُ رؤية الله تعالى؛ إذ لا بدّ أن تكون الرؤية في مكان. لأن الرؤية صفة الرائي، والرائي في مكان ألبتة، فاعْرِف. والعجب من مثل البزازي كيف يقول هذا.[347]

وأما الكفر ديانةً، فإن أراد كون الجنّة ظرفا له تعالى، يكفر ديانةً، وإلا فلا.[348]

١٦- فصل [في إطلاق الوصف الذي يوهم التشبيه لله تعالى في اللغات الأخرى عدا العربية]

قال أبو حنيفة[349] في *الفقه الأكبر*: **وكلّ ما ذكره العلماء بالفارسيّة من صفات الله تعالى؛ جازَ القولُ به سوى اليد بالفارسية. ويجوز أن يُقال ب"روى خدا" بلا تشبيه ولا كيفية،**[350] انتهى.

٣١٨/٦). انظر: *نصاب الاحتساب* للسَنامي، ص ٣٧٧؛ *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢٩٨/٢.

[345] ر + تعالى.

[346] ح – حال منه تعالى، لكن لا شك أن الظاهر أن الجار مع المجرور.

[347] يعني لفظ "لو قال أرى الله في الجنة كفر" إلخ.

[348] انظر: *الإبانة* للأشعري، ص ٢٠-٣١.

[349] ر: حنيفه.

[350] *الفقه الأكبر* لأبي حنيفة، ص ١٧٦؛ انظر: *الأصول المنيفة* لبياضي زاده، ص ٥١.

وفي *البزازية*: **ومن يتحرَّز من إطلاق اليد بالفارسية فإنما ذلك مخافةَ فتنة الجهّال. وأما من حيث الدين، فلا بأس به. ومن قال: دَسْت خداي دراز است، كفر، وقيل: إن عنى به الجارحة، كفر، وإن عنى القدرة، لا،**[351] انتهى.

أقول: التفصيل في الكفر ديانة.

وأمّا الحكم بالكفر بلا تفصيل فبالنظر إلى الظاهر[352]، لأنّ قوله "دراز است" **[١٧و]** أمارة إرادة الجارحة، لأن معنى "دراز" الطويل. والمراد من "فتنة الجهّال" تَوَهُّمهم الجارحةَ.[353] وهو يجري في الوجه والقدم أيضا، فلا ندري ما الفرق[354]. ثمّ الظن، أنّ الفارسية وغيرها مما عدا العربية سواء.

---

[351] *الفتاوى البزازية*، ٣٢٣/٦. هذا اللفظ فارسي، معناه :يد الله طويلة. (*فتاوى قاضيخان*، ٣٦٣/٣؛ *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٤/٤-٢٣٥).

[352] ر: الظا.

[353] ر – لأن معنى "دراز": الطويل. والمراد من "فتنة الجهّال" تَوَهُّمهم الجارحةَ.

[354] ر: لفرق.

الخاتمة

فيما يتعلّق بسائر[1] التنزيهات، وفيها مقدمة ومقصد:

١– المقدمة [في إنكار الاجتهاديات]

قال علي القاري: **منكر الاجتهاديات لا يكفر إجماعا.**[2] ونقل الدوّاني عن *كتاب النحل*[3] للغزالي: **أنّ منكر المُجمع عليه إذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر،**[4] انتهى. المراد إجماع مَن بعد الصحابة على ما لم يُرْوَ[5] عن الصحابة إجماع عليه.

---

[1] ر: سائر.

[2] شرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٢٧١.

[3] لم ينسب كتاب إلى الغزالي بهذا العنوان في كتب الطبقات والتراجم. ونقل الدواني كتابَ الغزالي بعنوان "*المنتحل من تعليق الجدل*" ولعله أشار بهذا العنوان إلى كتاب *المُنْتَخَل في الجدل* أو كتاب *المنخول من تعليقات الأصول*، ولكن لم يعثر هذا الموضوع فهما. وأخيراً لعله *فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة* للغزالي، لأن الموضوع المنقول بُيّن فيه. انظر: *كشف الظنون* لحاجي خليفة، ١٣٠٤/٢؛ H.Bekir Karlığa, "Gazzâlî", *DİA,* İstanbul, 1996, XIII/520
ل، ب، ح: كتاب النحل؛ س: كتاب النِحل.

[4] انظر: *فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة* للغزالي، دار الحكمة، دمشق، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ص ٩٤. شرح *العقائد العضدية* للدواني، ص ١٤٣.

[5] ر: على ما يروا.

وأمّا ما أجمع عليه الصحابة مما ليس من ضروريات الدين، وكان إجماعهم عليه متواترًا، ففي كفر منكره خلافٌ. كذا في *التلويح* وقاله الخيالي. وقال الخيالي: **قاعدة عدم الكفر، يعني بالإنكار**[6] **في المسائل الاجتهادية للشيخ الأشعري وبعض متابعيه، وأما البعض الآخر فلم يوافقوهم، وهم الذين كفّروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل،**[7] انتهى. يعني في بعض المسائل الاجتهاديّة. يعني من "بعض المسائل" هنا ما أجمع عليه أهل السنة. وعنى علي القاري من الاجتهاديات في قوله "منكر الاجتهاديات لا يكفر إجماعا[8]"، الاجتهادياتِ التي لم يقع عليها الإجماع، فاعْرِف.[9]

---

[6] ل،ح: الإنكار.

[7] أصله ما قاله التفتازاني في شرح قول النسفي: (واليأس من الله تعالى كفر)، وهو: "**ومن قواعد أهل السنة ألا يكفر أحد من أهل القبلة**" (*شرح العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ١٩٥)؛ وقال الخيالي: معنى هذه القاعدة أنه لا يكفر في المسائل الاجتهادية، إذ لا نزاع في تكفير من أنكر شيئا من ضروريات الدين، ثم إن هذه القاعدة للشيخ الأشعري وبعض متابعيه ، وأما البعض الآخر فلم يوافقوهم، وهم الذين كفروا المعتزلة، والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج إلي الجمع لعدم احتياج القائل (*حاشية على شرح العقائد*، للخيالي ٢٠٥/١).

[8] ر – الاجتهاديات، لا يكفر إجماعا.

[9] قال ساجقلي زاده: وجهه أن بعض ما وقع عليه الإجماع من الاجتهاديات لا يكفر منكره بالإجماع؛ وهو ما أجمع عليه من بعد الصحابة، وروي عن الصحابة خلاف فيه.(*شل*، ٥٩و)

٢– المقصد

أ– باب تنزيهه تعالى عن الشرك

قال السنوسي[10] في عقيدته وشرحها، "إن قيل: إن شيئا من الكائنات يؤثر في آخر، ويُحدِث فيه أثراً، كأن يقال بتأثير الأفلاك في عالم العناصر، وبتأثير الطعام في الشبع، والماء في الإرواء والإنبات والتطهير، وبتأثير النار في الإحراق، ونحو ذلك ممّا لا ينحصر؛ [١٧ظ]

فأمّا أن يقال: إن تلك الأشياء تؤثّر بطبائعها[11]**، أو يقال: تُؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها:**

والأول: مذهب بعض الفلاسفة. قال ابن دهاق[12]**: ولا خلاف في كفر من يعتقد هذا.**

---

[10] هو محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني ، من جهة الأم، أبو عبد الله (٨٣٢هـ/١٤٢٨م–٨٩٥هـ/١٤٩٠م): عالم تلمسان في عصره، وصالحها. له تصانيف كثيرة، منها: شرح *صحيح البخاري*، لم يكمله، وشرح *مقدمات الجبر والمقابلة* لابن الياسمين وشرح *جمل الخنجي* في المنطق، و*تفسير سورة ص وما بعدها من السور* و*عقيدة أهل التوحيد* ويسمى *العقيدة الكبرى* و"*أم البراهين*" ويسمى *العقيدة الصغرى* و"*شرح كلمة الشهادة*" ... (*الأعلام* للزركلي، ١٥٤/٧)؛ انظر: Muhammed Aruçi, “Senûsî, Muhammed b. Yûsuf”, *DİA,* İstanbul, 2009, XXXVI/534-535.

[11] ل، ر: بطبايئعها (كتب "ء" بلا نبرة)؛ س، ح: بطبايعها.

[12] هو أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي، المالكي، المعروف بابن المرأة (ت ٦١١هـ/١٢١٤م)، عالم في التفسير، والفقه، والتاريخ، والحديث، والكلام. سكن مالقة ثم انتقل إلى مرسية. من تأليفه: شرح *كتاب الإرشاد* لأبي المعالي في الاعتقاد، وشرح *الأسماء الحسنى*، جزء في *إجماع الفقهاء*، وشرح *محاسن المجالس* لابن العريف (*معجم المؤلفين*، لكحّالة، ٨٤/١).

والثاني: مذهب بعض آخر منهم. قال ابن دهاق: وقد تبع الفيلَسوفي[13] على هذا الاعتقاد كثيرٌ من عامة المسلمين، ولا خلاف في بدعة من اعتقد هذا، واختلف في كفره.

والمؤمن المحق للإيمان من لم يُسند إلى الأشياء تأثيرا، لا بطبعها ولا بقوة وُضعت فيها. وإنما مولانا عز وجل أجرى عادته على أن يخلق تلك الآثار عند تلك الأشياء"،[14] انتهى.

قوله: **بطبائعها**[15]، أي بأنفسها، قوله: **بقوة جعلها الله تعالى فيها**، يعني أن المؤثر، تلك القوة؛

أقول: وممن جوّز الثاني البيضاوي، **قال في قوله تعالى ﴿فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾**[16]: **بعد ذكر كون خروج الثمرات بقدرة الله تعالى، وكون الماء سببا عاديا، أو أبدعَ في الماء قوة فاعلة، وفي الأرض قوة قابلة تتولد من اجتماعهما**[17] **أنواع الثمار،**[18] انتهى.

---

[13] يقصد الفيلَسوفَ، وهو العالم الباحث في فروع الفلسفه
ة. (*المعجم الوسيط*، لإبراهيم مصطفى وآخرين، المكتبة الإسلامية، إسطنبول، (د. ت)، "ف ل س ف"، ص ٧٠٠).

[14] انظر: *شرح السنوسية الكبرى*: أبو عبد الله محمد بن يوسفبن عمر السنوسي الحسني (٨٣٢/٨٣٨هـ؟/١٤٢٨/١٤٣٤م؟-٨٩٥هـ/١٤٩٠م)، دار القلم، الكويت، ١٤٠٦/١٩٨٦، ص ١٤٨-١٤٩.

[15] ل: بطبايئعها؛ ر، س، ح: بطبايعها.

[16] سورة البقرة، ٢٢/٢.

[17] ر: اجتماعها.

[18] *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ٥٥/١.

يقول الفقير: [أ] أما كون الأوّل كفرا، بالاتفاق، فلأن تلك الأشياء حينئذ تكون مستقلة في التأثير كالله تعالى، وهو شرك جلي. [ب]وأما كون الثاني بدعةً؛ فلأن أهل السنة أجمعوا على أن الله تعالى خالق كل شيء بدون واسطة.

ولقائلٍ أن يقول، إن قيل: "إن تلك القوة مؤثرة بنفسها" فالقول بتأثيرها كذلك كالقول بتأثير الأشياء المذكورة بطبائعها[19]؛ فهو شرك جلي، وإنْ بقوة أخرى ينتقل الكلام إليها.

والجواب أن معنى كون تلك القوة مؤثرة[20] بنفسها، أن الله تعالى خلقها مقتضية للأثر، لكن لم يخلق نفسَ الأثر. **[١٨و]** وليس معنى قول القائل، إن تلك الأشياء تؤثر بطبائعها[21]، أن الله تعالى خلق صفاتها التي هي تأثيرها، بل معناه خلق أنفس تلك الأشياء فقط، فأثرت بأنفسها، فظهر الفرق. حتى لو أراد أن الله تعالى خلق تأثير تلك الأشياء كما خلق ذَوَاتها، يكون القول به كالقول بتأثير القوى المودَعةِ فيها، وهذا بحث غامض.

١- فصل [في آراء المذاهب في طبائع الأشياء وتكفيرهم]

وممّن تبع الفيلسوفي على ذلك الاعتقاد المعتزلة[22]. قال في *التاتارخانية*: **يجب إكفار القدرية[23] في دعواهم[24]: أن كل فاعل خالقُ فعل نفسه،[25]** انتهى. والمراد بالقدرية المعتزلة.

---

[19] ل: بطبايئعها (كتب 'ء' بلا سن)؛ س، ح: بطبايعها.

[20] ر: موثرة.

[21] ح: بطبايعها.

[22] ح: المعتزلية.

قال في شرح *المواقف*: "**إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا. فإذا لم يكن هناك مانع، أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما؛ فيكون فعل العبد مخلوقا له تعالى، ومكسوبا للعبد. والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده، سوى كونه مَحلّا له. وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري. وقال أكثر المعتزلة: هي واقعة بقدرة العبد وحدها، وقال طائفة منهم: واقعة**

---

[23] هم الذين يزعمون أن كل عبدٍ خالقٌ لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى، وهم يُعدون من أهل الأهواء، وأول من ناقش القدر هو معبد الجهني وتبعه غيلان الدمشقي. وسلك في القدر مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي فرقة من المعتلزة، وكثيرا ما يسمى المعتزلة بالقدرية. ووافق القدرية في القدر البيهسية (فرقة من الخوارج). (*كتاب التوحيد* للماتريدي، ٣١٤–٣٢٠؛ و*الملل والنحل* لأبي الفتح تاج الدين (لسان الدين) محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني (٤٦٩هـ/١٠٧٦م–٥٤٨هـ/١١٥٣م)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ٥٦/١، ٦١/١؛ و*التعريفات* للجرجاني، ص ٤٠، ص ١٧٤؛ İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *DİA,* İstanbul, 2001, XXIV/65-65. وقال الأشعري: زعمت القدرية أنا نستحق اسم القدر لأنا نقول: إن الله عزّ وجلّ قدر الشر والكفر فمن يثبت القدر كان قدرياً دون من لم يثبته. فيقال لهم: القدري هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه عزَّ وجلَّ، وأنه يقدّر أفعاله دون خالقه، وكذلك هو في اللغة... (*الإبانة* للأشعري، ص ٨٤). وقال الماتريدي بعد وصفه القدريةَ: ثم للمعتزلة عن كل صفة من هذه الصفات نصيب، فلذلك لُقّبوا [المعتزلة] باسم القدرية. (*كتاب التوحيد* للماتريدي، ص ٥٠٠، انظر: *اللُمع* للأشعري، ص ٥٦–٥٧؛ *المواقف* للإيجي، ٤١٠/٨).

[24] ل، ر، س، ح: دعويهم.

[25] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٧٩/٤. انظر: *الفتاوى الظهيرية*، ور ٢٣٨ظ؛ و*الفتاوى البزازية*، ٣١٨/٦.

بمجموع القدرتين، قدرة الله تعالى وقدرة العبد. وهم لا ينكرون كون قدرة العبد مخلوقة له تعالى"،[26] انتهى.

فقوله: **يجب إكفار القدرية**، فيه نظر. لأنه إنما يجب إكفارهم إذا قالوا باستقلال الفاعل في التأثير، لكنهم يقولون: إن للمُؤثر[27] قدرةً خلقها الله فيه. والتفصيل في شرح *العقائد*[28] للتفتازاني.[29] **[١٨ظ]** وبالجملة إن في إكفارهم خلافًا.

إن قلت: إذا لم نسند للأشياء تأثيرا لا بنفسها ولا بقوة وضعها الله تعالى فيها، لزم أن يستوي النار والثلج.

قلنا[30]: إن الله تعالى أودع في النار قوّة تَتَسبَّب للإحرق؛ وهي الحرارة. وفي الثلج قوّة تتسبب للتبريد؛ وهي البرودة، لكن وجود الحرارة والبرودة في مجاورِيْهما؛ وهو الذي يعبر عنه العوامّ بالسراية يتوقف على خلق الله تعالى إياهما في مجاورِيْهما.

قال *البيضاوي* في قوله تعالى ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ**﴾:[31] **فائدةُ هذه الشرطيّة إبداء المانع لذهاب سمعهم وأبصارهم مع قيام ما يقتضيه، وهو صوت**

---

[26] نقل ساجقلي زاده قول المؤلف بتصرف يسير. (*شرح المواقف* للجرجاني، ١٦٣/٨-١٦٤).

[27] ل، ر، س، ح: المؤثر.

[28] ح: العقايد.

[29] ح: التفتازاني. انظر: *شرح العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ١٣-١٤؛ ٥٤-٦٢؛ ٦٢-٦٦.

[30] ر: قلت.

[31] سورة البقرة، ٢٠/٢.

الرعد، وضوء البرق. وهو عدم مشيئة الله تعالى ذهابهما، وعدم تعلّق قدرته بهما،[32] انتهى مختصرا.

إن قلت: هل يكفر في الظاهر موحد قال: "أحرق النارُ"، أو "أنبت الربيع البقل"؟

قلت: لا، لأن حاله قرينة لإرادة التأويل، كما ذكر في *التلخيص* في بحث الإسناد المجازي.[33]

٢- فصل في السجود لغيره تعالى

وهو[34] إما طوعا أو كرها:

(أ)- [السجود لغير الله تعالى طوعا]

فإن كان طوعا، فهو [أ] إما لِما اعتاد المشركون السجود له كالشمس والقمر والنار والصليب والصنم أو [ب] لغير ذلك كالملوك.

والأول: كفرٌ ظاهرٌ[35] **إجماعا، وأما ديانة فإن قصد به تعظيمه كتعظيم الله تعالى، أو اعتقد ألوهيّته، يكفر؛ وإلا، فلا**[36]. كذا في شرح *المواقف* مختصرا،[37] لكن قوله: "**وإلا، فلا**" فيه خلاف، إذْ عند البعض يكفر ديانة.

---

[32] *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ١/٥٢-٥٣.

[33] *التلخيص في علوم البلاغة* للقزويني، ص ٢٢٨-٢٢٩.

[34] ر: كتب "هو" فوق السطر.

[35] في جميع النسخ: ظاهرا. وهو خطأ نحوي.

[36] س + يكفر.

والثاني: ما قال في *الخلاصة*[38]: "ومن سجد لهم إن أراد به التعظيم، كفرَ؛ وإن أراد به التحيّة، اختار بعض العلماء أنه لا يكفر.[39] [١٩و] وفي *الظهيرية* قال بعضهم: يكفر مطلقا"،[40] انتهى.

قوله: **إن أراد به التعظيم**، يعني كتعظيم الله تعالى، إذْ التحية لا تخلو عن[41] التعظيم في الجملة، وسيجيء ما يدل عليه نقلا عن *قاضيخان*[42].

قال البيضاوي: **التحية الدعاء، فغلب في السلام**،[43] انتهى. فمعنى إرادة التحية بالسجود وضعه موضع السلام.

---

[37] انظر: شرح *المواقف* للجرجاني، ٣٥٨/٨.

[38] صاحب *خلاصة الفتاوى* هو افتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد بن الحسين البخاري (٥٤٢هـ/١١٤٧م)، ولد في البخارى، فقيه من شيوخ الحنفية بما وراء النهر، من تصانيفه: *خزانة الفتاوى*، وخزانة *الواقعات* أو *الواقعات*، و*النصاب*، واختصر *النصاب* باسم *خلاصة الفتاوى*، ذكر طاهر بن أحمد في *خلاصة الفتاوى* أنه لخَّصَهُ من كتابيْه *خزانة الواقعات* و*كتاب النصاب* (*كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية* لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (١٣٠٤هـ/١٨٨٦م)، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٤، ص ٨٤ ؛ وكشف *الظنون* لحاجي خليفة، ٧٠٢/١-٧٠٣؛ ومعجم *المؤلفين*، لكَحَّالة، ٩/٢؛ Esat Kılıçer, ("Buhârî, Tâhir b. Ahmed", *DİA,* İstanbul, VI/376.

[39] انظر: *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٦ظ.

[40] *الفتاوى الظهيرية*، ور ٢٣٥ظ. انظر: *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٦.

[41] ر: كتب وخُط عليه بخطيْن هكذا 'التح'.

[42] انظر: ص ٧٦.

[43] *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ٨٨/١.

قوله: **اختار بعض العلماء أنه لا يكفر**، قال في *جامع الفُصولَيْن*[44]: **وإذا لم يَحضره النيةُ، ينبغي ألا يكفر، إذْ لا عبادة إلا بالنيّة**،[45] انتهى.

(ب)– [السجود لغير الله تعالى كرها]

وأما إن سجد كُرها: فإنْ بنية العبادة يكفر ديانةً، إذْ لا يتعلّق الإكراه بالقلب، وإلا فلا يكفر، ولا بأس حينئذ بنية التحية.

قال قاضيخان: **لو قيل لمسلم: اسجد لِمَلِك، وإلا قتلتُكَ، لا بأس أنْ يسجد لملك سجود التحية والتعظيم، لا سجود العبادة**،[46] انتهى.

---

[44] *جامع الفصولين في الفروع*، لشيخ بدر الدين محمود بن إسرائيل الشهير بابن قاضي سماونة الحنفي (٧٤٠هـ/١٣٣٩م–٨٢٣هـ/١٤٢٠م). وهو كتاب مشهور متداول في أيدي الحكام والمفتين لكونه في المعاملات خاصة، جمع فيه بين *فصول العمادي* و*فصول الأسروشني*، وأحاط وأجاد. ذكر فيه أنه جمع بينهما ولم يترك شيئا من مسائلهما عمدا إلا ما تكرر منها، وترك فرائض العمادي لغنى عنه بالسراجي يعني: الفرائض لسراج الدين السجاوندي وأوجز عبارتهما وضم إليهما ما تيسر له من *الخلاصة* و*الكافي* و*لطائف الإشارات* وغيرها، وأثبت ما سنح له من النكت والفوائد وجعله أربعين فصلا فصار حجمه قريبا من ربع حجمهما وحصل به الغنية عن الأصلين. (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ١/٥٦٦–٥٦٧). انظر: *الأعلام* للزركلي، ٧/١٦٥–١٦٦؛ Bilal Dindar, “Bedreddîn Simâvî”, *DİA,* İstanbul, 1992, V/331-334.

[45] *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢/٢١٤، ٢١٥.

[46] *فتاوى قاضيخان*، ٣/٥٧٧. انظر: *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٦؛ و*المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٥/٢٥٢–٢٥٣؛ و*الفتاوى البزازية*، ٦/٣٤٣.

ل، س، ح، ر: لو قيل لمسلم: اسجد لملك وإلا قتلناك، لا بأس له أنْ يسجد سجود التحية والتعظيم، لا سجود العبادة.

قوله: **سجود التحية والتعظيم**، أي التعظيم في الجملة، لا كتعظيم الله تعالى؛ إذ الثاني هو عين العبادة.

قيل: **هذا يعني الاختلاف المذكور في *الخلاصة*[47] في الكفر ديانة عند السجود لآحاد الناس: إنما يكون إذا سجد لِمَن يَأْتي[48] منه الإكراهُ مثل الملك عند أبي حنيفة[49]. وكل قادر على قتل الساجد عند الامتناع عن السجود عند أبي يوسف ومحمد؛ وأما إذا سجد لغير أهل الإكراه على القولين، يكفر عندهم بلا خلاف،**[50] انتهى.

قوله: **بلا خلاف**، فيه نظر، لأن السجدة للشمس بدون اعتقاد الإلٰهيّة[51] والتعظيم كتعظيم الله، لم يكن كفرا ديانة عند البعض كما سبق مع أن السجود للشمس من شعائر[52] المشركين .

٣- فصل [في حكم سجدة المرأة لزوجها]

قال في *التاتارخانية*: **وفي *الينابيع*[53]: لو قال الرجل لامرأته: ينبغي لكِ أن تسجدي لي [١٩ظ] سجدةً! لا يكفر، لأن المراد من هذه السجدة الشكر،**[54] انتهى، يعني لا

[47] س – المذكور في *الخلاصة*.

[48] ل، س، ح: يتاتي.

[49] ر: حنيفه.

[50] نقل الموضوع في شرح *الفقه الأكبر* بنفس اللفظ من *الفتاوى الظهيرية* (*شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٦). انظر: *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٩و.

[51] س: الألٰهيّة.

[52] س: شعار.

يكفر في الظاهر. لأن الظاهر من حال الرجل إرادة سجدة الشكر، وسجدة الشكر لغير الله تعالى ليست بكفر ديانة، لكن لو أراد ذلك الرجل السجدة باعتقاد الإلٰهية[55]، أو بالتعظيم كتعظيم الله تعالى[56]، يكفر ديانة. ثم إن عدم كون سجدة الشكر لغير الله كفرا ديانة، إنما هو عند البعض. وأما عند البعض الآخَر، فهو كفر كما عرفتَ سابقا[57].

قيل: **وأما تقبيل الأرض يعني لغير الله تعالى، فهو قريب من السجدة، إلا أنَّ وضع الجبين أو الخَدِّ على الأرض أفحشُ وأقبح من تقبيل الأرض،**[58] انتهى؛ قال علي القاري:

---

[53] *الينابيع في معرفة الأصول والتفاريع*، من شروح *مختصر القدوري* لرشيد الدين أبي عبد الله محمود بن رمضان الرومي (ت ٧٦٩هـ/١٣٦٨م)، كان حيّا ٦١٦هـ/١٢١٩م، المدرس بمدرسة الحلاوية بحلب، فرغ منها سنة ٦١٦، ذكره ابن قطلو بغا في طبقات الحنفية. (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ١٦٥٢/٢، ٢٠٥١؛ *معجم المؤلفين* للكحالة، ٨٠٧/٣).

[54] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٧٤/٤؛ واللفظ في *الينابيع* هكذا: **لو قال الرجل: "ينبغي أن تسجد لله سجدةً ولي سجدة" لا يكفر، لأن المراد من هذا إنما هو الشكر والمنة.** (*الينابيع في معرفة الأصول والتفاريع* لأبي عبد الله رشيد الدين محمود (محمد) بن رمضان الرومي، كان حيّا ٦١٦هـ/١٢١٩م، مخطوطة، مكتبة إسطنبول للشؤون الدينية (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi)، رقم ٢٤، ٢٥، ور ٣٠٦ظ).

[55] س: الألٰهيّة.

[56] س، ح – تعالى.

[57] انظر: ص ٧٤-٧٧.

[58] شرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٦؛ انظر: *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٩و.

ووضع الجبين أقبح من وضع الخد. فينبغي ألا يكفر إلا بوضع الجبين دون غيره، لأن هذه السجدة مختصة لله تعالى،[59] انتهى.

٤– فصل في الحِلْف بغيره[60] تعالى

في *المصابيح*: روي عنه عليه السلام: «**مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللهِ**[61]**، فَقَدْ أَشْرَكَ**».[62] قال في *المفاتيح*: **يعني من حلف بغير الله تعالى وصفاتِه، معتقدا له، تعظيما كتعظيم الله تعالى، فقد أشرك. لأنه أشرك المخلوق مع الله تعالى في التعظيم المختصّ به تعالى. وأما إذا لم يحلِف إلا من حيث العادة، كما يقول: لا وأبي، فلا بأس به،**[63] انتهى.

---

[59] شرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٦؛ انظر: *المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٢٥١/٥.

[60] س +~~الله~~.

[61] ر + تعالى.

[62] *مشكاة المصابيح* للتبريزي، ٥٩٣/٦، (٣٤١٩). أخرجه أبو داود في *سننه* بنفس اللفظ، (كتاب الأيمان والنذور، ٤)؛ والترمذي في *سننه* بلفظ «...فقد كفر أو أشرك،» (كتاب الأيمان والنذور، ٨). انظر: *سنن الدارمي* (*مسند الدارمي*)، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام التميمي الدارمي (١٨١هـ/٧٩٧م–٢٥٥هـ/٨٦٩م)، تحقيق عبد الغني مسْتو، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، النذور والأيمان ٦ (٢٣٣٨).

[63] نقل ساجقلي زاده قول المؤلّف (علي القاري) بتصرف، وتمامه هكذا:«**وعن ابن عمر قال: سمعت رسول الله** صلى الله عليه وسلم يقول: **مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللهِ**» أي معتقداً تعظيم ذلك الغير «**فَقَدْ أَشْرَكَ**» أي إشراكاً جليّا أو خفيّا لأنه أشرك المحلوف به مع الله في تعظيم المختصّ

قال *الطيبي*، **إن قيل: حديث**[64] **النهي عن الحلِف بغير الله**[65] **مخالف لقوله عليه السلام: «أَفَلَحَ وَأَبيهِ»**[66]، **وجوابه: إن هذه الجملة كلمة تجري على اللسان لا يُقصد بها اليمين،**[67] انتهى. ونقَل البدرُ عن *المحيط*[68]: **قال علي الرازي**[69]: **أخاف على من يقول:**

به، قيل: معناه من أشرك به غيره في التعظيم البليغ، فكأنه مشرك إشراكاً جليّا فيكون زجرا بطريق المبالغة، (*مرقاة المفاتيح* لعلي القاري، ٥٩٣/٦، (٣٤١٩)،

انظر: *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٤، ٢٧٢؛ و*نصاب الاحتساب* للسنامي، ص ١٩٠.

[64] ر + حديث.

[65] ر + تعالى.

[66] أخرجه مسلم في الإيمان ٨، وأبو داود في الصلاة ١، والأيْمان ٥، والدارمي في الصلاة ٢٠٨.

[67] *الكاشف* للطيبي، ٢٤٣٧/٨.

[68] *المحيط البرهاني في الفقه النعماني* لبرهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازه البخاري الحنفي ،المتوفى سنة ٦١٦، ثم اختصره وسماه *الذخيرة* (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ١٢١٩/٢-١٢٢٠) وقد نقل أقوالا كثيرا من هذين الكتابين في *رسالة التنزيهات*.

[69] لعله أبو بكر أحمد بن علي الرّازي الجصاص (٣٠٥هـ/٩١٧م-٣٧٠هـ/٩٨١م)، فاضل من أهل الري. ولد في الري، وسكن بغداد ومات فيها. انتهت إليه رئاسة الحنفية. وخوطب في أن يلي القضاء فامتنع. من تصانيفه: *أحكام القرآن*، و *أصول الفقه*، و*مختصر اختلاف الفقهاء*، و*شرح مختصر الطحاوي*، و*شرح أدب القاضي*. (*الأعلام* للزركلي، ١٧١/١؛ Mevlüt Güngör, ("Cessâs", *DİA,* İstanbul, 1993, VII/427-428.

بحياتي[70] **أو بحياتك**[71] **وما أشبه ذلك الكفرَ، ولولا أن العامة**[72] **يقولونه ولا يعلمونه لقلتُ**: **إنه شرك، لأنه لا يمين إلا بالله، فإذا حلَف بغير الله، فقد أشرك،**[73] انتهى.

قوله: **ولا يعلمونه** أي لا يعلمون أنه حَلِف فلا يقصدون[74] **[٢٠و]** به الحلف. قوله: **لقلتُ إنه شرك** أي لو علموا أنه يمين، لقلت: إنه شرك.

أقول: وبعد علمهم أنه يمين لا يكونون مشركين، ما لم يعتقدوا للمحلوف به تعظيما كتعظيم الله تعالى كما نقلناه عن *المفاتيح*[75]. قال علي القاري: **ولكن**[76] **لما كان الحالف احتمل أن يريد مجرّد تعظيم حياته**[77]**، أو حياة**[78] **مخاطبه في الجملة، لا على وجه المشاركة له تعالى في التعظيم المختص به، ما جزم عليُ الرازي بكفر ذلك الحالف.**

---

[70] ل، س، ر: بحيوتي؛ ح: بحياتي.

[71] ل، س، ر: بحيوتك؛ ح: بحياتك.

[72] ل: العامه.

[73] *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٣١٦/٢، و*المحيط البرهاني* لبرهان الدين أبي المعالي البخاري، ٢٥٥/٥. ونقل علي القاري مثله (*شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٤). انظر: *نصاب الاحتساب* للسَنامي، ص ١٩٠-١٩١؛ *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٧٦/٤.

[74] ل: كتب "ن" في الهامش.

[75] *مرقاة المفاتيح* لعلي القاري، ٥٩٣/٦، (٣٤١٩).

[76] ل: كتب في المتن "لكن" تحت السطر.

[77] ل، س، ر: بحيوته؛ ح: حياته.

[78] ل، س، ر: حيوة؛ ح: حيات.

ويدخل في قوله: "وما أشبه ذلك" لو حلف بالنبي أو روحِ النبي أو حياة[79] **النبي أو بالكعبة أو الأمانة وأمثال ذلك،**[80] انتهى.

قال الطيبي، **قالوا: الحكمة في النهي عن الحلِف بغير الله تعالى: أن الحلف يقتضي تعظيم المحلوف به**[81]**، وحقيقة العظمة مختصة به تعالى لا يُضاهيه تعالى فيها غيره،**[82] انتهى.

قوله: **عن الحلف،** يعني عن[83] إرادة الحلف، إذْ التكلم بلفظه من حيث العادة، لا بقصد الحلف، لا بأس به.

قوله: **يقتضي تعظيم المحلوف به،** يعني إمّا تعظيما في الجملة أو تعظيما كتعظيم الله تعالى؛ والثاني شرك وكفر، ولما احتمل الحلفُ ذلك التعظيمَ نُهي عنه سدًّا لباب ذلك التعظيم.

وقال الطيبي، **إن قيل: قد أقسم اللهُ ببعض مخلوقاته كقوله تعالى: ﴿وَالصَّافَاتِ صَفًّا﴾،**[84] **﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا﴾**[85] **والجواب: أن لله تعالى أن يُقسم**[86] **بما يشاء من مخلوقاته، تنبيها على شرفها**[87]، انتهى. يعني لا يلزم من صدوره منه تعالى جوازه للعباد.

---

[79] ل، س، ر، ح: حيوة.

[80] انظر: شرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٢٧٢؛ ص ٣١٤.

[81] ل: كتب 'به' على الهامش.

[82] *الكاشف* للطيبي، ٢٤٣٧/٨.

[83] ر – عن.

[84] سورة الصافات، ١/٣٧.

[85] سورة الذاريات، ١/٥١.

[86] ر: يتقسم.

[87] *الكاشف* للطيبي، ٢٤٣٧/٨.

قوله: **تنبيها على شرفها**[88]، يعني أنّ الله تعالى لا يقصد بذلك القَسَم تعظيما لتلك المخلوقات كالتعظيم المختص بنفسه تعالى، بل ينبّهه[89] به على شرفها وعظمتها في الجملة.

٥- فصل في إطلاق اسم من أسمائه [٢٠ظ] تعالى على غيره تعالى

قال البدر نقلا عن بعض الفتاوى: **من قال لمخلوق: يا قدّوس أو القيّوم أو الرحمٰن أو أسماءٌ من أسماء الخالق، كفر**، انتهى.[90]

أقول: أسماؤه[91] تعالى تنقسم إلى:

[١] ما اختص به تعالى، ولم يستعمل في غيره تعالى كالأسماء المذكورة، وكذا "الرب" بدون الإضافة و"الله" و"الإلٰه" كما في *الكشّاف*.[92] ولعل المراد من الإلٰه ما هو بدون الإضافة، لقوله تعالى ﴿**وانظُرْ إلى إلٰهِك الذي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا**﴾.[93] وكذا "شاهنشاه"[94] كما في *التاتارخانية*[95]. وقال الكواشي[96]: **يمتنع وصفُ غير الباري بالقدير**،[97] انتهى.

---

[88] ر - انتهى. يعني لا يلزم من صدوره منه تعالى جوازه للعباد. قوله: تنبيها على شرفها.

[89] ر: ينبه.

[90] انظر مثلا: *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٣١٤/٢.

[91] ر: أسماؤه.

[92] *الكشّاف* للمخشري، ١١٤/١.

[93] سورة طه، ٩٧/٢٠.

[94] هذا اللفظ فارسي، معناه: مِلِك الملوك (*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٧١/٤؛ *نصاب الاحتساب* للسَنامي، ص ١٨٨). جميع النسخ: شهنشاه.

[95] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٧١/٤؛ انظر: *نصاب الاحتساب* للسَنامي، ص ١٨٨.

فإطلاق الاسم المختص به تعالى على غيره تعالى: **[أ]** إما باعتبار كونِه اسمه تعالى، **[ب]** وإما باعتبار عمومه لغةً.

[أ] فإن كان إطلاقه بالاعتبار الأوّل، فإنْ اعتقد الإشراك، فهو كفر ديانة بلا خلاف، وإنْ بدون اعتقاد الإشراك فإن أطلقه تعمدا للكذب أو بلا تأمل، فكفر ديانة على الأصح، لما ذكروا في التكلم بكلمة توجب معناها الكفرَ بدون اعتقاد معناها.

[ب] وإن كان[98] باعتبار عمومه لغة، فإن قصد بذلك المزاحَ، فكفر ديانة بلا خلاف، وإلا –بل أطلقه لداع اقتضاه– فلا يكفر ديانة؛ وذا بلا خلاف. وأما ظاهرا، فيكفر بلا تفصيل. والله أعلم. وقد سبق بيانه.[99]

قولنا: **باعتبار عمومه لغة،** يُستثنى منه لفظة الله على قول من قال: إنه عَلَمٌ مرتجلٌ. قال البيضاوي: **"الله" أصله "إله"، فحذفت الهمزة وعوض عنها الألف واللام. وقيل: علم لذاته المخصوصة،**[100] انتهى. يعني قيل: إنه ليس مأخوذا من الصفة بل عَلَمٌ مرتجل.

---

[96] هو أبو العباس موفَّق الدين أحمد بن يوسف بن الحسن بن رافع الكواشي (٥٩٠ﻫ/١١٩٤م–٦٨٠ﻫ/١٢٨١م): عالم بالتفسير، من فقهاء الشافعية. من أهل الموصل. نسبته إلى الكواشة قلعة بالموصل. من تصانيفه: *تبصرة المتذكر وتذكرة المتبصر*، و*كشف الحقائق في التفسير*، و*المتشابه القرآن* في التفسير؛ و*المطالع في المبادي والمقاطع*، و*المواقف في القرائة*، و*أعداد أحزاب القرآن* في القرائة؛ و*روضة الناظر وجنة المناظر*، و*التبصرة في النحو*. (*الأعلام* للزركلي، ١/٢٧٤؛ (Mehmet Mahfuz Ata, "Kevâşî", *DİA*, Ankara, 2002, XXV/341-342.

[97] *التلخيص في تفسير القرآن العظيم* لأبي العباس موفق الدين أحمد بن يوسف بن الحسن الكواشي الموصلي (٥٩٠ﻫ/١١٩٤م–٦٨٠ﻫ/١٢٨١م)، جمهورية العراق، ديوان الوقف السني مركز دراسات والبحوث الإسلامية، بغداد، ١٤٢٨ﻫ/٢٠٠٧م، ١/١٩١.

[98] ر – كان.

[99] انظر: ص ٤٤–٤٥؛ *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٢٧٤–٢٧٥.

وقال في *الكشاف*: **"الرحمن" من الصفاة الغالبة، لم يستعمل [٢١و] في غير الله تعالى، كما أن "الله" من الأسماء الغالبة. وأما قول بني حنيفة**[101] **في مُسيلِمة**[102]: **"رحمٰن اليَمامة"، فباب من تعنّتهم في كفرهم**،[103] انتهى.

---

[100] *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ٢٦/١.

[101] قبيلة، منسوبة إلى العدنانيين في اليمامة، أسلمت في السنة العاشرة بعد الهجرة. واجتعت بجانب مسيلمة الكذاب الذي ادعى النبوة في مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأرسل خليفةُ رسول الله أبو بكر جيشا بقيادة خالد بن الوليد، وغُلب جيشُ مسيلمة وقُتل مسيلمة، وتاب بنو حنيفة وعادوا إلى الإسلام بعد الحرب. (*تاريخ الطبري* (*تاريخ الرسل والملوك*) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٢٢٤هـ-٣١٠م)، دار المعارف بمصر، القاهرة، (د.ت)، ١٣٧/٣-١٣٨؛ M. Ali Kapar, "Hanîfe, Benî Hanîfe", *DİA,* İstanbul, 1997, XVI/42.)

ر: حنيفه.

[102] أبو سمامة، رحمن اليمامة مسيلمة بن كبير (كثير) الحنفي الوائلي (ت ١٢هـ/٦٣٣م)؛ Ahmet Önkal, "Müseylimetülkezzâb", *DİA,* İstanbul, 2006, XXXII/90-91.

ر: مُسيلمه.

[103] نقل ساجقلي زاده قول الزمخشري بتصرف، وتمامه: "وأما (الله) بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بالحق، لم يطلق على غيره. ومن هذا الاسم اشتق: تأله، وأله، واستأله. كما قيل: استنوق، واستحجر، في الاشتقاق من الناقة والحجر. فإن قلت: أَسْمٌ هو أم صفة؟ قلت: بل اسم غير صفة، ألا تراك تصفه ولا تصف به، لا تقول: شيء إله، كما لا تقول: شيء رجل. وتقول: إله واحد صمد، كما تقول: رجل كريم خير. وأيضا فإنّ صفاته تعالى لا بدّ لها من موصوف تجرى عليه، فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها وهذا محال. فإن قلت: هل لهذا الاسم اشتقاق؟ قلت: معنى الاشتقاق أن ينتظم الصيغتين فصاعدا معنى واحد، وصيغة هذا الاسم وصيغة قولهم: أله، إذا تحير، ومن أخواته: دله، وعله، ينتظمهما معنى التحير والدهشة، وذلك أنّ الأوهام تتحير في معرفة المعبود وتدهش الفطن، ولذلك كثر الضلال، وفشا

[٢] **وإلى ما لم يختصّ به تعالى بل استعمل في غيره تعالى أيضا**[104] كالعزيز والسلام والمؤمن والملك والرحيم والحي والسميع والبصير والولي والمتكبر والجبار والحكيم والحليم والرءوف والنافع والضارّ والمعطي والمانع. فإطلاقه على غيره تعالى إنْ كان باعتبار كونه اسمه تعالى، فهو كفرٌ ديانة، وإلا بل باعتبار عمومه لغة، فلا. وهذا التفصيل في الكفر ديانة، وأمّا

الباطل، وقل النظر الصحيح. فإن قلت: هل تفخم لامه؟ قلت: نعم قد ذكر الزجاج أنّ تفخيمها سنة، وعلى ذلك العرب كلهم، وإطباقهم عليه دليل أنهم ورثوه كابرا عن كابر. و"الرَّحْمن" فعلان من رحم، كغضبان وسكران، من غضب وسكر، وكذلك الرحيم، فعيل منه، كمريض وسقيم، من مرض وسقم، وفي "الرَّحْمن" من المبالغة ما ليس في "الرَّحِيم"، ولذلك قالوا: رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الدنيا، ويقولون: إنّ الزيادة في البناء لزيادة المعنى. وقال الزجاج في الغضبان: هو الممتلئ غضبا. ومما طنّ على أذني من ملح العرب أنهم يسمون مركبا من مراكبهم بالشقدف، وهو مركب خفيف ليس في ثقل محامل العراق، فقلت في طريق الطائف لرجل منهم: ما اسم هذا المُحمل؟ أردت المحمل العراقي، فقال: أليس ذاك اسمه الشقدف؟ قلت: بلى، فقال: هذا اسمه الشقنداف، فزاد في بناء الاسم لزيادة المسمى، وهو من الصفات الغالبة– كالدبران، والعيوق، والصعق– لم يستعمل في غير اللّه –عزّ وجلّ– كما أنّ (الله) من الأسماء الغالبة. وأما قول بني حنيفة في مسيلمة: رحمن اليمامة، وقول شاعرهم فيه:

وأَنْتَ غَيْثُ الوَرَى لا زِلْتَ رحمَنَا

فباب من تعنتهم في كفرهم. فإن قلت: كيف تقول: اللّه رحمن، أتصرفه أم لا؟ قلت: أقيسه على أخواته من بابه، أعني نحو عطشان وغرثان وسكران، فلا أصرفه. (*الكشاف* للزمخشري، ١٠٨/١–١١٠). انظر: *مدارك التنزيل* لأبي البركات النسفي، ٢٨/١–٢٩.

[104] ر: أيضه.

ظاهرا، فلا يكفر ألبتة. قال علي القاري: **من قال**[105]: **لمخلوق يا عزيز ونحوه، يكفر**[106]؛ **إلا أنْ يريد بهما المعنى اللغوي لا الخصوص الاسمي،**[107] انتهى.

قوله: **لا الخصوص الاسمي،** يعني ألا يريد إطلاقه باعتبار كونه اسمه تعالى.

قوله: **ونحوه،** يعني[108] مما لم يختصّ استعماله به[109] تعالى من أسمائه تعالى. فما في المنقول عن بعض الفتاوى من قوله: أو اسما من أسماء الخالق، فالظاهر[110] أنّ المراد به الأسماء المختصة به تعالى[111].

أقول: ولله تسعة وتسعون اسما، بعضها مخصوص به تعالى وبعضها غير مخصوص. والتمييز بين المخصوص وغير المخصوص مَوكول إلى أهل تتبع استعمالات العرب.

٦- فصل [في المبالغة في تعظيم الناس]

قال في *التاتارخانية*: **من قال لامرأته: "أنتِ عندي كالله عزَّ اسمُه"، إن أراد به المبالغة في طاعته لها**[112] **فلا يكفر، وإنْ عَنى به أنّها تستحق العبادة، كفر،**[113] انتهى. وكذا التفصيل[114] إذا قاله لغير امرأته.

---

[105] ر – من قال.

[106] ر + انتهى.

[107] شرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٦.

[108] ر – يعني.

[109] س: فيه.

[110] ل: كتب الناسخ كلمة "لظاهر" في الهامش.

[111] ل، ح – تعالى.

ثم إن هذا التفصيل في الكفر ديانة؛ أما الكفر ظاهرا فلا أتحقَّقُ أنه يحكم به أمْ لا. وظني أنه يكفر **[٢١ظ]** في الظاهر[115]. وأما إنْ قال[116] أنتِ عندي كرسول الله –صلى الله[117] عليه وسلم– فلا يكفر؛ لا ديانة ولا ظاهرا، إذْ لا يحتمل أنْ يراد منه الاستحقاق للعبادة، فاعرِف.

---

[112] ر + تعالى.

[113] نقل هذا الموضوع في *التاتارخانية* من *الظهيرية* بلفظ: "...وسئل بعضهم عن قوله لامرأته: أنتِ عندي كالله عز اسمُه، فقال: هذا كلام محتمل، يجوز أن ينوي به 'أني مطيع لك كطاعتي لله عزّ اسمه'، ويريد المبالغة في طاعته لها فلا يكفر، وإن عنى أنها تستحق العبادة، كفر." (*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٤/٢٤٠).

[114] س: التفصل.

[115] ر: في الظا.

[116] ر: قال.

[117] ر + تعالى.

وقال في *التاتارخانية*: **من قال لامرأته: أنتِ أحبّ إليّ من الله، فقد كفرَ**،[118] انتهى. يعني كفر في الظاهر[119]. لأنّ الحب ظاهر في الاختياري، وهو هنا أَمارَة عدم اعتقاد أنّ الله خالقه ورازقه ومالك أمره كله، لكن إن أراد الحب الاضطراري، لا يكفر ديانة، لأنه لا يدخل تحت التكليف، صرّح به البيضاوي في قوله تعالى: ﴿**قُلْ إنْ كَانَ آباؤُكُمْ**﴾ إلى قوله تعالى ﴿**أَحَبَّ إلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ**﴾ الآية.[120] **حيث قال: المراد الحب الاختياري دون الطبيعي، فإنه لا يدخل تحت التكليف**،[121] انتهى. والمراد من المحبة الاختيارية له تعالى، إرادة طاعته والتحرّز عن معاصيه، صرح به البيضاوي في قوله تعالى: ﴿**فَسَوْفَ يَأتي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ**﴾.[122]

أقول: وقد يتعلق من العبد له تعالى الحب الاضطراري. وهو اشتياقه إلى لقائه، وعدم الصبر عن ذكره ومناجاته، كما ذُكر تفصيله في كتب التصوّف.

---

[118] نقل هذا القول في *التاتارخانية* من *المحيط البرهاني* بلفظ: **"وإذا قال لِامرأته: "أنتِ أحبّ إليّ من الله" فقد كفرَ"** (*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٨/٤. *المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٢٣٠/٥). انظر: *خزانة الفقه* للسمرقندي، ٤٣٩/١؛ *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٥ظ؛ *الفتاوى السراجية* لأبي محمد (أبي الحسن) سراج الدين علي بن عثمان بن محمد بن سليمان التيمي الفرغاني الأوشي (ت ٥٧٥هـ/١١٧٩م)، دار العلوم زكريا ودار الكتب العلمية، جنوب إفريقيّة، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ص٣٠٣؛ *الفتاوى الظهيرية*، ور ٢٣٤ظ؛ *الأنوار* للأردبيلي، ٢٨٣/٣؛ *الينابيع* لرشيد الدين الرومي، ور ٣٠٦ظ؛ *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢٩٩/٢.

[119] ر: الظا.

[120] سورة التوبة، ٢٤/٩. *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ١٣١/٢-١٣٢.

[121] *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ٧٦/٣.

[122] سورة المائدة، ٥٤/٥.

وإنما قلنا: **أمارَة عدم اعتقاد أن الله خالقه،** إلى آخره، لاحتمال أنْ تكون غلبة الحب الاختياري لزوجته لا لعدم ذلك الاعتقاد بل لسبب آخر كغلبة الحب الاضطراري لها[123]. فإن كان سبب[124] غلبة الحب الاختياري لها عدم ذلك الاعتقاد، يكفر ديانة، وإلا فلا .

٧- فصل في الرِّيَاء[125]

قال في *التاتارخانية*: **وفي *الينابيع*: قال إبراهيم بن يوسف: لو صلى رياءً، فلا أجر له، وعليه الوِزر، وقال بعضهم: يكفر،**[126] انتهى.

أقول: ظني أنّ القول بالكفر ليس على إطلاقه، بل إذا كان قصد الرياء[127] محضا مجردا عن إرادة الثواب[128] من الله تعالى.

[٢٢و] قال الطيبي في *شرح المشكاة*[129]: **قال الشيخ أبو حامد: درجات الرياء أربع:**

---

123 ر – لها.

124 ر: بسبب.

125 س: الرئياق؛ ر: الريا.

126 *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٤/٤٥٥. قال أبو عبد الله الرومي في دوام هذا القول: ...**وقال بعضهم: لا أجر له ولا وزر عليه، وهو كأن لم يصل.** (*الينابيع* لرشيد الدين الرومي، ور ٣٠٧و).

127 ر: الريا.

128 ر: الثوب.

129 ل، س، ر، ح: *المشكوة*.

الأولى: وهي أغلظها، ألا يكون مراده الثواب[130] أصلا، كالذي يصلى بين الناس، ولو انفرد لا يصلى، بل ربما يصلى من غير طهارة مع الناس. فهذا جَرَّدَ قصدَه إلى الرياء[131]، فهو الممقوت لله تعالى.

والثانية: أنْ يكون له قصد الثواب أيضا[132]، لكن قصدا ضعيفا، بحيث لو كان في الخلوة لا يفعله، ولا يَحمله ذلك القصدُ على العمل. ولو لم يكن قصد[133] الثواب لَكان قصد الرياء يحمله على العمل. فقصْد الثوابِ فيه لا يَنفي عنه المَقت.

والثالثة: أنْ يكون قصد الثواب، والرياء متساويين، بحيث لو كان[134] أحدهما خاليا عن الآخر لم يبعثه على العمل. فلمّا اجتمعا انبعثت[135] الرغبة. وظواهر[136] الأخبار تدل على أنه لا يُسلَّم إلا رأسا برأس.

والرابعة: أن يكون اطّلاع الناس مرجحا مُقَوِّيا لنشاطه، ولو لم يكن لا يترك العبادة، ولو كان قصد الرياء وحده لَمَا أقدم، فالذي نظنه، والعلم عند الله تعالى أنه لا

---

130 ر: الثوب.

131 يعني غرضه المجرد (الخاص) من هذا العمل الرياءُ. انظر: *لسان العرب* لابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري الرويفي (٦٣٠هـ/١٢٣٢م-٧١١هـ/١٣١١م)، "ج ر د"، دار المعارف، القاهرة، ٥٨٧/١، (د.ت).

132 ر: أيضه.

133 س – قصد.

134 ر – في الخلوة لا يفعله، ولا يحمله ذلك القصدُ على العمل. ولو لم يكن قصد الثواب لَكان قصد الرياء يحمله على العمل. فقصْد الثوابِ فيه لا ينفي عنه المِقت. والثالثة: أنْ يكون قصد الثواب، والرياء متساويين، بحيث لو كان.

135 ل: انبعث.

136 ر: وطواهر.

يُحبِط أصلَ الثواب، ولكنه ينقص منه، أو يُعاقب على مقدار قصد الرياء، ويُثاب على مقدار[137] **قصد الثواب،**[138] انتهى.

أقول، قوله: **فالذي نظنه،** إلى آخره، يخالف ما قاله البيضاوي: «**رُوي أنّ جُنْدُبَ بْنَ زُهَيْرٍ**[139] **قَالَ لِرَسوُلِ اللهِ –صلى الله**[140] **عليه وسلم–: إني لَأَعْمَلُ**[141] **الْعَمَلَ للهِ تَعَالى، فَإذَا أُطُّلِعَ عَلَيْهِ سَرَّني. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إنَّ اللهَ لا يَقْبَلُ مَا شوُرِكَ فيهِ**»،[142] **فنزل قوله تعالى ﴿فمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾**،[143] انتهى. قال الزمخشري: **المراد بالنهي عن الإشراك [٢٢ظ] بالعبادة ألا يرائي بعمله**[144]، **وألا يبتغي إلا وجه ربه خالصا لا يَخلط به غيرَه،**[145] انتهى. ولعل الغرض يصح حينئذ[146]، وينجو عن[147] عذاب تركه، لكن يبطل ثوابه، لأنّ معنى عدمِ القبول عدمُ إعطاءِ الأجر.

---

[137] ر + قصد الرياء، ويُثاب على مقدار.

[138] *إحياء علوم الدين* لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠هـ/١٠٥٨م–٥٠٥هـ/١١١١م)، دار الشعب، (د.ت)، ١٨٧٣/٣؛ و*الكاشف* للطيبي، ٣٣٦٩/١١–٣٣٧٠.

[139] ل: رهيز؛ ح: ذهير.

[140] ر + تعالى.

[141] ل: كتب الناسخ ومسح الألف بين "ا" و"عمل".

[142] لم يعثر على حديث بهذا اللفظ في الكتب التسعة، وقال مخرج أحاديث *الكشاف* للزمخشري: غريب، (*الكشاف* للزمخشري، ٢١٩/٣.).

[143] سورة الكهف، ١١٠/١٨؛ *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ٢٩٥/٣.

[144] ر: بعلمه.

[145] *الكشاف* للزمخشري، ٢١٩/٣.

[146] ر: حين.

[147] الصواب "وينجو من".

قال في *الأشباه*: **لو صلى مع الناس يحسنها، ولو صلى وحده لا يحسنها، فله ثواب أصل الصلاة**[148] **دون الإحسان،**[149] انتهى.

أقول: وذلك لأنّ أصل الصلاة[150] لم يخالطه رياء.

٨- فصل [في القول في أفعال العباد وأرزاقهم]

قال في *التاتارخانية*: **من قال: الرزق من الله تعالى ولكن أز بنده جنبش خواهد، فقيل: إنّه شرك،**[151] انتهى. يعني فهو كفر. ومعناه ولكن الله تعالى[152] يريد من العبد الحركة. وظني أن مراده أنّ هذا كفر ظاهرا. لأن ظاهره أن حركة العبد مخلوقة للعبد، وأنّ الله تعالى لا يستقل في الترزيق، بل يتوقف ترزيقه[153] في الواقع على حركة العبد.

---

[148] ل، س، ر، ح: الصلوة.

[149] نقل هذا الموضوع من *التاتارخانية* في *الأشباه*. (*الأشباه والنظائر* لابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري (٩٢٦ﻫ/١٥٢٠م-٩٧٠ﻫ/١٥٦٣م)، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، دمشق، ١٤٢٦-٢٠٠٥، ٣٧).

[150] ل، س، ر، ح: الصلوة.

[151] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٧٦/٤، والموضوع مسطور في *البزازية* هكذا: ولو قال: **الرزق من الله تعالى ولكن أز بنده جنبش خواهد،** هذا شرك لأن حركة العبد أيضا من الله تعالى (*الفتاوى البزازية*، ٣٢٤/٦). انظر: *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٦و.

[152] ل: كتب "تعالى" فوق السطر.

[153] الصواب " في الرزق، بل يتوقف رزقه" انظر: *لسان العرب* "ر ز ق"، ١٦٣٧/٣. ولكن بعض المتكلمون استعملوها على غير القيس. انظر: *البداية* للصابوني، ص ٣٦؛ شرح *العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ٩٦.

والأول: شرك، والثاني: إثبات العجز له تعالى لكن يحتمل أنْ يكون مرادُه، لكن لا بد في عادة[154] الله تعالى من كسب العبد فلا كفر حينئذ[155] ديانة. وظني أنّ القائل المذكور إذا كان موحدا على مذهب أهل السنة لا يكفر ظاهرا. لأن حاله قرينة على إرادة هذا الاحتمال، كما قيل في "**أَنْبَتَ الرَبيعُ البَقْلَ**"، أنه إذا قاله الموحّد يُحمل على المجاز، وإذا قاله الدهري[156] يحمل على الحقيقة.

[154] الأولى "سنة الله".

[155] ر: ح.

[156] ر – الدهري.

ب- باب تنزيه الله تعالى عن العجز والحاجة إلى وجود شيء أو عدم الاحتياج إليه.

قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ**﴾،[157] و﴿**إِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمينَ**﴾،[158] وقد دل البرهان العقلي على أنَّ الله تعالى مُنزه عن الاحتياج إلى شيء، وبيانه في كتب الكلام.

قالت الفلاسفة[159]: كل حادث لا بد له من مادة، وهم يزعُمون أنّ مادة الموجودات قديمة[160]، وأنّ الحادث هو الصور الواردة **[٢٣و]** عليها. وهم يزعمون أنّ الله تعالى لا يقدر

---

[157] سورة البقرة، ٢٠/٢، ١٠٦، ١٠٩، ١٤٨، ٢٥٩؛ سورة آل عمران، ١٦٥/٣؛ سورة النحل، ٧٧/١٦؛ سورة النور، ٤٥/٢٤؛ سورة العنكبوت، ٢٠/٢٩؛ سورة الفاطر،١/٣٥.

[158] سورة العنكبوت، ٦/٢٩.

[159] هم الذين يمارسون الفلسفة، مفرده فيلسوف، و**الفيلسوف:** كلمة يونانية أي محب الحكمة. أصله "فَيْلا" وهو المحب و"سوفا" وهو الحكمة، والاسم "الفلسفة" مركبة ك"الحوقلة" (انظر: *القاموس المحيط* لأبي الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيْروزابادي الشيرازي (٧٢٩هـ/١٣٢٩م-٨١٧هـ/١٤١٥م)، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للطبعة الأميرية سنة ١٣٠١هـ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، "س و ف"، ١٥٠/٣). قال الجرجاني: "**الفلسفة**: التشبّه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادق صلى الله عليه وسلم في قوله: «**تخلّقوا بأخلاق الله**» [لم يعثر عليه في متون الحديث، وقال الألباني: لا أصل له، (*سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السّيئ في الأمة*، محمد ناصر الدين الألباني (١٣٣٢هـ/١٩١٤م-١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف،

على إحداث شيء من غير مادة، وهذا كفر لُعنوا بما قالوا. وهم يزعمون أيضا[161] أنّ إفاضةَ الله تعالى الصورةَ على المادة تتوقّف على استعداد المادة لها بأنْ يوجد شرائط[162] فيْضها ويرتفع موانعه. وهذا كفر أيضا، بل الله تعالى يخلق بعض الأشياء من غير سبق مادة. وأنّه تعالى قد يفيض الصورة على المادة بدون استعداد المادة لها. وإنْ أجرى عادته في الغالب على أنْ يفيضها عند استعداد المادة[163] من غير أن يحتاج في فيضها إلى استعدادها.[164]

١– فصل [في إرادة الله تعالى للشر والقبيح]

قال في *التاتارخانية*: **يجب إكفار القدريّة في نفيهم كون الشر بتقدير الله تعالى،**[165] انتهى. يريد من القدرية المعتزلة، ويريد من الشر ما نهى الله تعالى عنه[166] من أفعال العباد، وهو الكفر والمعاصي، ومن التقدير الإرادة.

الرياض، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ٣٤٦/٦)] أي تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات." (*التعريفات* للجرجاني، ١٦٩).

160 انظر: *تهافت الفلاسفة* لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠هـ/١٠٥٨م–٥٠٥هـ/١١١١م)، دار المعارف، القاهرة، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص ٨٨–٨٩.

161 ر: أيضه.

162 ل: شرايئط؛ ح، س:شرايط.

163 ر – بدون استعداد المادة لها. وإنْ أجرى عادته في الغالب على أنْ يفيضها عند استعداد المادة.

164 *خزانة الفقه* للسمرقندي، ٤٣٤/١–٤٣٥؛ Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII/489-505.

165 *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٧٩/٤؛ انظر: *المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٢٣٢/٥.

166 ل – عنه.

قال في *شرح المواقف*، **قالت المعتزلة: وأما أفعال العباد فالله تعالى مريد للمأمور به منها كارهٌ للمعاصي والكفرِ،**[167] انتهى. قوله: **كارِه،** أي غير مريد، لأنّ الكراهَة ضد الإرادة.

وقال في *شرح العقائد*[168]: **والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح**[169] **حتى قالوا: إنه أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته، لا كفره ومعصيته. وقد يُتمسَّك من الجانبين بالآيات، وباب التأويل مفتوح على الفريقين،**[170] انتهى.

---

[167] *شرح المواقف* للجرجاني، ١٩٣/٨.

[168] ل: *العقائد*، ح: العقايد.

[169] ل، س، ر ، ح: القبايح.

[170] نقل ساجقلي زاده قول التفتازاني بِتصرّف، ونصّه: "والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى أنه أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته، لا كفره ومعصيته زعماً منهم أنّ إرادة القبيح قبيحةٌ كخلقه وإيجاده. ونحن نمنع ذلك، بل القبيح كسب القبيح والاتّصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى، وهذا شنيع جدّا. حكي عن عمرو بن عبيد أنه قال: ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة، فقلت له: لِمَ لا تُسلم ؟ فقال: لأن الله لم يرد إسلامي، فإذا أراد الله إسلامي أسلمت. فقلت للمجوسي: إن الله تعالى يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك. فقال المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب. وحكي أن القاضي عبد الجبار الهمذاني دخل على الصاحب بن عبّاد، وعنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، فلما رأى الأستاذ قال: سبحان من تنزّه عن الفحشاء! فقال الأستاذ على الفَوْر: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء. والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة والنهي عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مراداً وكفره غير مراد. ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر به، وقد يكون مراداً وينهى عنه لِحِكَمٍ ومصالحَ يحيط بها علم الله تعالى، أو لأنه لا يُسأل عما يفعل، ألا ترى أن السيّد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره

أقول: فكون الكفر والمعاصي بإرادة الله تعالى ليس من ضروريات الدين، بل اجتهادي، أجمع عليه أهل السنة، فلا يكفر من خالفهم فيه بل يبتدع.

أقول: إجماع أهل السنة[171] هنا، إنما هو فيما لم يرو[172] فيه خلاف عن الصحابة، وهذا الإجماع على ما في *التلويح* بمنزلة الحديث المشهور[173]. وقال **[٢٣ظ]** في *شرح المنار*: **قال الجصاص[174] وجماعة من أصحابنا: أن الخبر المشهور يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم، والصحيح أنه يضل[175] جاحده ولا يكفر،**[176] انتهى.

بالشيء ولا يريده منه! وقد يتمسك من الجانبين بالآيات، وباب التأويل مفتوح على الفريقين." (*شرح العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ١١١-١١٢).

[171] ر: كتب في المخطوطة "فلا" وخط عليه هكذا: ~~فلا~~.

[172] ل، س، ب،ح: يرو؛ ر: يروا.

[173] **الحديث المشهور**: "ماله طرق محصورة بأكثر من اثنين ولم يبلغ حدَّ التواتر". هذا التعريف عند المحدثين، وخالف بعض فقهاء الأحناف في تعريفه، (*تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي* لأبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي (٨٤٩هـ/١٤٤٥م-٩١١هـ/١٥٠٥م)، تحقيق أبو القتيبة نظر محمد الفارَيابي، الطبة الثانية، مكتبة الكوثر، الرياض، ١٤١٥هـ، ٢٦٢١؛ H. Yunus Apaydın, "Meşhur", *DİA,* İstanbul, 2004, XXIX/368-371). وقال الجرجاني: **المشهور من الحديث**: هو ما كان من الآحاد في الأصل، ثم اشتهر فصار ينقله قوم لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب،فيكون كالمتواتر بعد القرن الأول. (*التعريفات* للجرجاني، ص ٢١٤).

[174] هو أبو بكر أحمد بن علي الرَّازي الجصاص (٣٠٥هـ/٩١٧م-٣٧٠هـ/٩٨١م)، فاضل من أهل الري. ولد في الري، وسكن بغداد ومات فيها. انتهت إليه رئاسة الحنفية. وخوطب في أن يلي القضاء فامتنع. من تصانيفه: *أحكام القرآن*، و*أصول الفقه*، و*مختصر اختلاف الفقهاء*،

فما قال في *التاتارخانية* مبني على قياس قول الجصاص وجماعة من أصحابنا في الحديث المشهور، أو على أنّ الصحابة أجمعوا عليه وتواتر إجماعهم، والله أعلم، لكن كفر منكره على الخلاف أيضا، إلا أنه لا يُرجح أحد طرفي الخلاف هنا. فقوله: **يجب**، فيه نظر.

ومما[177] يستدل أهل السنة على كونهما بإرادة الله تعالى، أنهما لو لم يكونا بإرادته تعالى لزم مغلوبيته تعالى. كذا قاله الخيالي.[178]

وبالجملة إنّ ذلك أمارة عجزه تعالى عن دفعه أنْ يجري في ملكه ما لا يشاء.

اعلم، أنّ القضاء والقدر والتقدير والإرادة كلها مترادفة. وفي الحديث «**تَعَوَّذُوا بِاللهِ مِنْ سُوءِ القَضَاءِ**».[179] قال في *المفاتيح*: **هذا مثل قوله عليه السلام «وَقِنِي**[180] **شَرَّ مَا قَضَيْتَ**».[181]

وشرح *مختصر الطحاوي*، وشرح *أدب القاضي*. (*الأعلام* للزركلي، ١/١٧١؛ Mevlüt Güngör, "Cessâs", *DİA*, İstanbul, 1993, VII/427-428).

[175] جميع النسخ: يضلل.

[176] نقل ساجقلي زاده من *شرح منار الأنوار* بتصرف يسير، ونصه: "قال الجصاص وجماعة من أصحابنا: إنه [الخبر المشهور] يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم، لأن الأمّة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم، وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر. والصحيح أنه يضلل جاحده ولا يكفر،" (*شرح منار الأنوار* لابن المِلَك، ص ٢٠٧)

[177] ر: ما.

[178] انظر: *حاشية على شرح العقائد* للخيالي، ١/١٤٦.

[179] أخرجه البخاري بلفظ: حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ سُمَيٍّ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «**تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ جَهْدِ البَلاَءِ، وَدَرَكِ الشَّقَاءِ، وَسُوءِ القَضَاءِ، وَشَمَاتَةِ الأَعْدَاءِ**» (*صحيح البخاري*، القدر ١٣). انظر: *صحيح البخاري*، الدعوات

أقول: **فالسوء** بمعنى السيِّء أي الشرّ. و**القضاء** إما بمعنى المقضي أو المراد شر مسبَّب من القضاء.[182] قال في *جامع الفصولين*، **من قال: فلان أصابه القضاء السيء، فهو خطأ**[183] **عظيم**،[184] انتهى.

أقول: هذا إنْ أراد من القضاء المقضيَّ، وإلا فهو كفر عظيم. وإنْ قال آخر، ردّا[185] لهذا القول: قضاء الله ليس بسيء، فهذا مذهب القدرية كما في *الخلاصة*.[186]

٢٨؛ وصحيح *مسلم*، الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار ٣٥؛ و*سنن النسائي*، الإستعاذة ٣٣؛ وصحيح *ابن حبان*، ٢٩٤/٣ (١٠١٦).

180 جميع النسخ: «**وقِنَا**».

181 نقل هذا القول في *مرقاة المفاتيح* من الطيبي (وهو شارح آخَر *لمشكاة المصابيح*) في شرح هذا الحديث: وعن الحسن بن علي رضي الله عنهما، قال: علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات أقولهن في قنوت الوتر: «**اللهم اهدني فيمن هديت، وعافني فيمن عافيت، وتولني فيمن توليت، وبارك لي فيما أعطيت، وقني شرّ ما قضيت، فإنك تقضي ولا يقضى عليك، إنه لا يذل من واليت، تباركت ربنا وتعاليت**.» (*مرقاة المفاتيح* لعلي القاري، ٣٤٣/٣، (١٢٧٣). انظر: *سنن ابن ماجه*، إقامة الصلوات والسنة فيها ١١٧؛ و*سنن أبي داود*، الصلاة ٣٤؛ و*سنن النسائي*، قيام الليل وتطوع النهار ٦١١؛ وصحيح *ابن خزيمة* لأبي بكرمحمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري (٢٢٣هـ/٨٣٨م-٣١١هـ/٩٢٤م)، تحقيق محمدمصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، (د. ت)، الصلاة ٤٤٨؛ وصحيح *ابن حبان*، الرقاق ٩.

182 يعني وليس المراد الاحتمال الثالث وهو أن يكون القضاء على أصل معناه، والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف. (*شل*، ور ٦٤).

183 ر: خطاء.

184 أصل هذا اللفظ فارسي، وتمام اللفظ: "قال بفلان: قضاء بدارسيد، فهو خطأ عظيم." (*جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢٩٩/٢).

أقول: يعني إنْ أراد من القضاء المقضيَّ، وأمّا إنْ أراد الحقيقة، فهو مذهب جميع المسلمين.

ثم أقول: فتحريف التُرك في ديارنا "ضاد القضاء" إلى "الطاء المهملة"، وتعبيرهم به عن بعض ما يستكرهونه إما خطأ[187] عظيم أو كفر عظيم، فاعرِف[188].

٢– فصل [في قدرة الله تعالى]

قال البيضاوي: **قدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه تعالى. [٢٤و] والقادر هو الذي إنْ شاء فعلَ، وإنْ لم يشأ لم يفعل،**[189] انتهى. وقال تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾**[190] قال البيضاوي: **"الشيء" في الآية بمعنى مشيء وجوده، فلا يعم البارئ تعالى والممتنعات؛ فالآية على عمومها. والمعتزلة لمّا قالوا: "الشيء ما يصح أنْ يعلم**

---

[185] ر، س، ب: ردًّا لهذا؛ ل، ح: رد لهذا.

[186] *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٦و.

[187] ر: خطاء.

[188] يقصد "القطاء". ويبدو أنها كلمة كانت شائعة في عصر الكاتب، ولها معنى مستقبح، ولم يعثر عليها في المعاجم.

[189] ح: والقادر هو الذي إنْ شاء فعلَ، وإنْ شاء لم يفعل. *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ١/٣٥.

[190] سورة البقرة ، ٢/٢٠، ١٠٦، ١٠٩، ١٤٨، ٢٥٩؛ سورة آل عمران، ١٦٥/٣؛ سورة النحل، ٧٧/١٦؛ سورة النور، ٤٥/٢٤، ٢٩؛ سورة العنكبوت ٢٠/٢٩؛ سورة الفاطر،١/٣٥.

ويخبر عنه"، فيعم البارئ[191] **تعالى، والممتنع، لزمهم تخصيص الشيء في الآية المذكورة بالممكن،**[192] انتهى.

واعلم أنّ أعظم مخلوق وأحقره، وكذا أكثر مخلوق وأقله يستويان في قدرته تعالى، فليس خلق الأحقر والأقل أهون عليه من خلق الأعظم والأكثر. ودليل ذلك نقلا قوله تعالى ﴿**وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ**﴾.[193] قال البيضاوي: **في اليسر والسرعة.**[194] وقال في

---

[191] ل: البارى.

[192] *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ٣٥/١.

[193] سورة القمر، ٥٠/٥٤.

[194] *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ١٦٨/٥.

الصحاح[195]: **لَمَحَه إذا أبصر بنظر خفيف.**[196] وقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا إِنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[197] فظهر أن مدارَ كون جميع الأشياء قول "كُنْ"، فلا يتصور الفرق بين تكوين العظيم والحقير، والكثير والقليل. ويشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿**مَا خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكم إلاّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ**﴾.[198] ودليل ذلك عقلا ما في *المواقف*: **المقتضى للقدرة**[199] **هو ذاته**

---

[195] يسمى هذا الكتاب *بتاج اللغة*، أو *بصِحاح اللغة*، أو *بالصحاح في اللغة*، أو *الصحاح*، كتبه أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري الفارابي، هو تركي، ولد في فاراب، أخذ عن خاله إبراهيم الفارابي وذهب إلى بغداد وأخذ عن أبي سعيد السيرافي وعن أبي علي الفارسي. ودخل بلاد ربيعة ومصر، فقام بها مدة في طلب علم اللغة ثم عاد إلى خراسان، وأقام بنيسابور مدة. وبرز في اللغة وتعلّم الكتابة وحسن الخط. وقيل: إنه تغير عقله وعمل له دفتين وشدهما كالجناحين، وقال: أريد أن أطير ووقع من علو، فمات (ت قبل ٤٠٠هـ/١٠٠٩م). من كتبه: *الصحاح*، و *كتاب عروض الورقة*، و *كتاب القوافي*. *الصحاح*، من أهم كتب اللغة، تميّز بجمع الكلمات الصحيحة في اللغة العربية، كتب عليه كثير من التكملات والذيول والشروح، مطبوع (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ١٠٧١/٢-١٠٧٣؛ Hulusi Kılıç “Cevherî, İsmâil b. Hammâd”, *DİA,* İstanbul, 1993, VII/459).

[196] *الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية*، لأبي نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت قبل ٤٠٠هـ/١٠٠٩م)، تحقيق أحمد عبد الغفو عطّار، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م، ٤٠٢/١.

[197] سورة يس، ٨٢/٣٦.

[198] سورة لقمان، ٢٨/٣١.

[199] ر، س، ح: للقدرة، ل: المقدرة.

تعالى؛ وإمكان الممكنات، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء، إلى آخر ما قال.[200]

أقول: فمن اعتقد أنّ خلق الذرة الحقيرة أهون على الله مِن خلق العرش العظيم مثلا، يكفر. لأن ذلك يقتضي نُقصانا في قدرته على العرش، وهو عجز في الجملة.

ثم أقول: و ينبغي ألاّ يكفر بذلك العوامُّ الجَهَلَةُ، إذْ لا يتواتر عندهم إلا ﴿**إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾.[201]

٣– فصل [فيمن ادعى له حقا على الله تعالى أو رسوله]

قال في *الخلاصة*، **لو قال: لو كنتَ إلٰها أخذتُ منك حقي، يكفر**،[202] **[٢٤ظ]** انتهى.

---

[200] نقل ساجقلي زاده الموضوع من *كتاب المواقف* بتصرّف، وتمامه: "البحث الثاني في أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات، والدليل عليه **أن المقتضي للقدرة** [هو] **الذات**. **والمصحح للمقدورية** [هو] **الإمكان**. **ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء**. وهذا بناء على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفي محض، ولا امتياز فيه، ولا تخصيص خلافا للمعتزلة، ولا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء وإلا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته دون بعض كما يقوله الخصم." (*المواقف* للإيجي، ٦٩/٨).

[201] سورة البقرة، ٢/٢٠، ١٠٦، ١٠٩، ١٤٨، ٢٥٩؛ سورة آل عمران، ١٦٥/٣؛ سورة النحل، ٧٧/١٦؛ سورة النور، ٤٥/٢٤؛ سورة العنكبوت، ٢٠/٢٩؛ سورة الفاطر، ١/٣٥.

[202] لم يعثر عليه بهذا اللفظ في *خلاصة الفتاوى*.

قوله: **لو كنتَ** -بفتح التاء- قال في *جامع الفصولين*: **لأنّ هذا دعوى منه أنّه يغلب ربَّه تعالى.**[203] وقال قاضيخان، **لو قال: لو كان فلان**[204] **نبيا اَستَوْفي منه حقي، لا يكفر، لأنّ النبي عليه السلام يُطالب بأداء الحقوق، ويُستوفى منه،**[205] انتهى. يعني لا يكفر بدعوى أنه يغلب النبي. قال في *جامع الفُصولَيْن*: **لأنه عليه السلام يغلب ويقبض منه. وقيل: لا يكفر في الفصل الأول أيضا**[206]، **إذْ يراد بمثله التهويل، لا التحقيق،**[207] انتهى. ظهر من كلامه أن الخلاف والتفصيل المذكور في الكفر ظاهرا.

أقول: وأما ديانة، فإن أراد التحقيق في الفصل الأوّل، واستخفافَ النبي في الفصل الثاني، يكفر، وإلا فلا.

---

[203] *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢/٢٩٩-٣٠٠. انظر: *المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٥/٢٣٠.

[204] ل، ح – فلان.

[205] نقل مفهوم الموضوع، وأصله في *فتاوى قاضيخان* هكذا: ولو قال: **اكر فلان پيغامبر است ازوى بستانم،** لا يكون كفرا، لأن النبيّ صلى الله عليه وسلم يطالب بأداء الحق ويستوفى منه. (*فتاوى قاضيخان*، ٣/٥٧٥)؛ انظر: *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢/٢٩٩.

[206] ر: أيضه.

[207] *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢/٢٩٩.

٤- فصل [في نسبة ولد وأشباهه إلى الله تعالى]

قال في *التاتارخانية*: **من قال لِميّتٍ: كان الله أحوَج إليه منكم، كفر،**[208] انتهى. ونَقَلَ البَدْرُ عن *قاضيخان*، **من قال: كان ينبغي الميتُ لله، أو: لا ينبغي، كفر،**[209] انتهى. وفيه أنّ معنى "ينبغي"[210] لغةً "ينطلب"، أي يصير مطلوبا ومرادا؛ فالجزء الأول حينئذ ليس بكفر، لأن معنى كون الميت مطلوبا ومرادا، كون قبضه مرادا. وكل ما فعله الله تعالى فهو مراد له، بل الكفر هو الجزء الثاني.

قال البيضاوي في قوله تعالى: **﴿وَمَا يَنْبَغي لِلرَّحْمٰنِ أنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾**،[211] **ولا يليق به اتخاذ الولد**[212]، **ولا ينطلب له**[213] **لو طلب مثلا، لأنه مستحيل،**[214] انتهى. والجواب أنّ المراد من "ينبغي لله ولا ينبغي" في العرف العام، يليق بلقائه ولا يليق، وكل منهما كفر ظاهرا. لأن ظاهره جزم بالغيب، وهو أمارة اعتقاد أنه يعلم الغيب بنفسه، وهذا الاعتقاد كفر ديانة. فذلك الذي[215] ظاهره جزم بالغيب، أمارة الكفر ديانة؛ فهو كفر ظاهرا، لكن كونه كفرا ظاهرا

---

[208] انظر: *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٦/٤؛ ٢٤١. انظر: شرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٦.

[209] *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢٩٩/٢. ونقل الموضوع علي القاري بنفس اللفظ (شرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٨). انظر: *نصاب الاحتساب* للسَنامي، ص ٣٧٨.

[210] ر- الميتُ لله أو لا ينبغي كفر انتهى. وفيه أنّ معنى ينبغي.

[211] سورة مريم، ٩٢/١٩.

[212] قال ساجقلي زادة: أي لا يمكن، لأن الولد جزء من الوالد؛ وهذا من خواص الأجسام والمركبات، والله تعالى ليس بجسم ولا مركب. (*شل*، ٦٣و).

[213] قال ساجقلي زادة: أي لا يصير مطلوبا. وهذا مجاز. والمعنى: لا يصير موجودا

[214] *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ٢٠/٤-٢١.

[215] ر: كتب كلمة "نظنه" وخط عليه هكذا: ~~نظنه~~.

إنما هو عند البعض، لا عند الجمهور كما ذكر مثله **[٢٥و]** في *التاتارخانية*[216]. وجه ما قاله الجمهور: إن عادة الناس أن يذكروا ما ظنوه بسبب الأمارة بصورة الجزم.

أقول: والأظهر أن يقال: إنّ ما ذكره *قاضيخان* عرف في دياره في معنى "كان يدفع حاجتَه تعالى، ولا يدفع حاجته تعالى". وهو بالتركيّة: كَرَكْ أوُلوُرْ أوُلْدي كَرَكْ أولمِازْ أولْدي؛ وهذا كفر ديانة بلا خلاف. لأنه قول بأنّ لله حاجة. والله أعلم.

---

[216] ل: التارخانية.

ج- باب تنزيهه تعالى عن الجهل والنسيان

قال الله تعالى: ﴿**وَأَنَّ اللهَ قَدْ أحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا**﴾،[1] وقال نقلا عن موسى عليه السلام: ﴿**لا يَضِلُّ رَبّي وَلا يَنْسٰى**﴾.[2] قال علي القاري: "**أحاط بكل شيء علما من الجزئيات والكليات، والموجودات والمعدومات، والممكنات والمستحيلات؛ فهو بكل شيء عليم من الذوات والصفات بعلمٍ قديم، لم يزل موصوفا به على وجه الكمال،**[3] انتهى.

أقول: وكذا لا يزال موصوفا به على وجه الكمال. والمراد من الجزئيات المشخصات كزيد وعمرو وهذا الحجر وذاك الحجر. والمراد من الكليات المفهومات الكلية المتعلقة الشاملة للجزئيات، كمفهوم الإنسان[4]، فإنه شامل لزيد وعمرو.

فمن قال: إن[5] الله تعالى لا يعلم الجُزئيَّ بشخصه، بل بوجه كليّ كما قاله الفلاسفة[6] -لُعنوا بما قالوا- يكفر، بل الله تعالى يعلم الجزئي بشخصه، وبوجه كلي، لا يشذ عن علمه وجهٌ من وجوه الأشياء.

قوله: **على وجه الكمال،** إشارة إلى أنّ بعض الأشياء ليس أظهر عنده من بعض آخر، فالشمس مثلا في وسَط السماء ليست أظهر عنده من الذرّة المستورة في قعر الأرض

---

[1] سورة الطلاق، ١٢/٦٥.

[2] سورة طه، ٥٢/٢٠.

[3] شرح *فقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣٤.

[4] س: الأنسان.

[5] ر: كتب كلمة "الفلاسفة" وسود عليه هكذا: ~~الفلاسفة~~.

[6] شرح *العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ٧٧.

وظلماتها. إذْ لو كانت الشمس عنده أظهر منها، **[٢٥ظ]** لَلَزِمَ أن يكون علمه[7] بتلك الذرة مشوبا بخفاء في الجملة، وذا نقصان في العلم. والله تعالى منزه عن النقصان في ذاته، أو في شيء من صفاته، وكذا الشهادة ليست أظهر عنده من الغيب، فالشمس في وسط السماء ليست أظهر عنده تعالى من الذرة الهالكة الماضية على هلاكها ألوف من السنين، ومن الذرة التي ستحدث بعد ألوف من السنين، ومما هَجَسَ في قلب دابة صغيرة جدا بحيث يسترها عن العيون سكونُها. فمن اعتقد أن الشمس مثلا في وسط السماء أظهر عنده تعالى من شيء من المذكورات، يكفر لما ذكرناه، لكن ينبغي ألا يكفر به العامي الجاهل بعد أن يعتقد ﴿**إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾.[8]

واعلم أنّ علم الله تعالى غير متناه، كما صرح به البيضاوي عند قوله تعالى: ﴿**لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي**﴾.[9]

أقول: فهو تعالى يعلم الأشياء الغير[10] المتناهية على التفصيل، كأنفاس أهل الجنة ونِعَمِهِم، ولا يقاس علمه تعالى على علم المخلوقين.

---

[7] ح: عليه.

[8] سورة الأنفال، ٨/٧٥.

[9] ر + ﴿**وَلَوْ جِئْنَا**﴾. وتمام الآية: ﴿**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**﴾ (سورة الكهف، ١٨/١٠٩). *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ٣/٢٩٥.

[10] الصوب: "غير المتناهية"؛ لأن "غير" من الألفاظ الموغلة في الإبهام، فلا تدخل عليه "ال".

١– فصل [في الكذب على الله علما أو جهلا]

نقل البدر عن *الفتاوى الصغرى*، **من قال: يعلم الله أني فعلتُ هذا، وكان لم يفعل كفر**،[11] انتهى. يعني كفر في الظاهر[12] إنْ ظهر أنه لم يفعل، لأن الظاهر[13] أنه اعتقد الجهل المركب له تعالى. وأما ديانة فإن قال هذا، وفي ظنه أنه فعله، لا يكفر ديانة، وأما إن كان يعلم حين القول به أنه لم يفعل، فإن اعتقد أن الله تعالى يعلم أنه فعله، يكفر بالاتفاق لاعتقاده الجهل المركب له تعالى،[14] وإن لم يعتقد ذلك لكنه قاله تعمدا للكذب يكفر في الأصح.

إن قلتَ: الكذب على الله تعالى: هل هو كفر مطلقا، أو في[15] بعض الأمور؟

قلت: إنما يكون كفرا إذا كان إنكار الشيء مما علم ضرورة من الكتاب **[٢٦و]** أو السنة كما في المسألة السابقة، لا مطلقا، وإلا يلزم أن يكفر مريض قال: "شفاني الله تعالى" مع علمه أنه تعالى لم يشفه. وكذا فقير قال: "أزال الله تعالى فاقَتي" مع علمه أنه تعالى لم يُزل[16] فاقتَه؛ وهكذا أمثاله، ولا أعلم أحدا قال بأنّ مثله كفر؛ غايةُ ذلك أنه إثم.

---

[11] *جامع الفصولين لبدر الدين سماوي*، ٣٠١/٢. ونقل علي القاري بنفس اللفظ عن *الفتاوى الصغرى* في *شرح الفقه الأكبر* مثله (*شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٣)؛ انظر: *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٦ظ؛ و*الملتقط في الفتاوى* لمحمد بن يوسف السمرقندي، ص ٢٤٤؛ و*الفتاوى الظهيرية*، ور ٢٣٤ظ؛ و*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٤٢/٤؛ و*الفتاوى البزازية*، ٣٢٦/٦.

[12] ر: الظا.

[13] ح – إنْ ظهر أنه لم يفعل لأن الظاهر.

[14] ر: كتب "ان قلت" وخط عليه هكذا: ~~ان قلت~~.

[15] ر: – في.

[16] ر – يشفه. وكذا فقير قال: "أزال الله تعالى فاقَتي" مع علمه أنه تعالى لم يُزل.

وأما قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن اِفْتَرىٰ عَلى اللهِ كَذِبًا**﴾[17] فمخصوص بالافتراء بما يخالف ما علم من الدين ضرورة، كقول المشركين: "الملائكة[18] بنات الله"، أو: "أن الأصنام شفعاؤهم عند الله تعالى"، وكقولهم: "إن الله تعالى حرّم هذا"، لِما علم من الدين ضرورة[19] أنه حلال كما بُيّن في التفاسير. وليس المراد "مما[20] علم من الدين ضرورة"، المسائل الشرعية فقط، بل مطلق ما يدل عليه الدليل القطعي من الكتاب أو السنة المتواترة، حتى لو قال: إن الله تعالى لم يجعل في السماء قمرا، يكفر، لأنه إنكار لِما دلّ عليه قوله: ﴿**وَجَعَلَ الْقَمَرَ فيهِنَّ نوُرًا**﴾.[21]

نقل البدر عن *المحيط*: **من قيل له: يا أَحْمَرُ، فقال: خَلَقَني اللهُ مِنْ سَويق التُفاح، وخلقك من الطين، وهو ليس كالسويق، كفر**،[22] انتهى. يعني كفر ظاهرا، لأن ظاهره إرادة الحقيقة، وقد قال تعالى: ﴿**خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ**﴾،[23] لكن لو أراد المجاز كما في قوله تعالى: ﴿**خُلِقَ الإنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ**﴾،[24] لا يكفر ديانةً. قال البيضاوي: **كأنه خُلِق منه لِفرط**

---

[17] سورة الأنعام، ٢١/٦، ٩٣، ١٤٤؛ سورة الأعراف، ٣٧/٧؛ سورة هود، ١٨/١١؛ سورة العنكبوت، ٦٨/٢٩. انظر أشباهها: في سورة الأعراف، ٣٧/٧؛ وسورة يونس، ١٧/١٠.

[18] ر: للملائكة.

[19] ر: من ضرورتات الدين.

[20] ر – مم.

[21] سورة نوح، ١٦/٧١.

[22] *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٣١٦/٢؛ و*المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٢٥٤/٥. انظر: *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٧٤/٤؛ و*الفتاوى البزازية*، ٣٣٥/٦.

[23] سورة الروم، ٢٠/٣٠؛ وسورة فاطر، ١١/٣٥؛ وسورة المؤمن، ٦٧/٤٠. انظر أشباهها: في سورة آل عمران، ٥٩/٣؛ وسورة الكهف، ٣٧/١٨؛ وسورة الحج، ٥/٢٢.

[24] سورة الأنبياء، ٣٧/٢١.

استعجاله، كقولهم: خُلق زيد من الكرَم،[25] انتهى. و قال في *المدارك*: **والعرب تقول لمن يكثر منه الكرم: خُلق مِن الكَرَمِ،**[26] انتهى.

إن قلت: فينبغي ألا يكفر ظاهرا، لأنه قد تعارف عند العرب، بل عند العامة تنزيل الوصف الغالب منزلة مادة الخلق، فيقال كثيرا: فلان خُلق **[٢٦ظ]** من النور أو من النار أو من الغضب أو من الحِلم[27] أو من الكسَل.

قلت، قوله: **وخلقك من الطين،** قرينة على إرادة الحقيقة، فاعرِف؛ فلو لم يقله لا يكفر ظاهرا. والله أعلم.

٢- فصل [في نسبة الزمن إلى الله تعالى]

قال في *التاتارخانية*: **يجب إكفار الكيْسانية**[28] **في إجازتهم البداءَ على الله تعالى،**[29] انتهى. قال في *الصحاح*: **بدا له في هذا الأمر بداء ممدودا**[30]، **أي نشأ له، فيه رأي،**[31]

---

[25] نقل ساجقلي زاده قول المؤلف بتصرف يسير، ونصه: كأنه خلق منه لِفطر استعجاله، وقلة ثباته، كقولهم: خلق زيد من الكرم، (*أنور التنزيل*، ٥١/٤).

[26] *مدارك التنزيل وحقائق التأويل* لأبي البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (٦٢٠هـ/١٢٢٣م-٧١٠هـ/١٣١٠م)، تحقيق يوسف علي بدوي، الطبعة الأولى، دار الكلم الطيب، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م ، ٤٠٤/٢.

[27] ر: الحِكم.

[28] هم أتباع مختار بن أبي عبيد الثقفي الذي كان قام يطلب ثأر الحسين بن علي بن أبي طالب. وقد قسّم الأشعري الشيعة إلى ثلاثة أصناف: الغالية، والإمامية (الرافضة)، والزيدية. وعدّ الكيسانية من فرق الإمامية وقال: "الكيسانية وهي إحدى عشرة فرقة [من قسم الإمامية من الشيعة] وإنما سموا كيسانية لأن المختار الذي خرج وطلب بدم الحسين بن علي ودعا إلى محمد بن الحنفية كان

انتهى. قال في *شرح المواقف*: **البَدائية،**[32] **جوّزوا**[33] **أنْ يريد الله تعالى شيئا، ثم يبدو**[34] **له، أي يظهر عليه، ما لم يكن ظاهرا له، ويلزمه ألا يكون الرب عالما بعواقب الأمور،**[35] انتهى.

يقال له كيسان ويقال إنه مولى لعلي بن أبي طالب –رضوان الله عليه–. **والفرقة الأولى** من الكيسانية وهي الثانية من الرافضة يزعمون أن علي بن أبي طالب نص على إمامة ابنه محمد بن الحنفية لأنه دفع إليه الراية بالبصرة. والفرقة الثالثة من الرافضة **وهي الثانية** من الكيسانية يزعمون أن علي بن أبي طالب نص على إمامة ابنه الحسن بن علي، وأن الحسن بن علي نص على إمامة أخيه الحسين بن علي، وأن الحسين بن علي نص على إمامة أخيه محمد بن علي وهو محمد بن الحنفية. الفرقة الرابعة من الرافضة **وهي الثالثة** من الكيسانية وهي **الكربية** أصحاب أبي كرب الضرير. يزعمون أن محمد بن الحنفية حي بجبال رَضْوَى، أسد عن يمينه ونمر عن شماله يحفظانه، يأتيه رزقه غدوة وعشية إلى وقت" (*مقالات الإسلاميين* للأشعري، ١/٩١–٩٢)، انظر: *التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين* لأبي مظفر عماد الدين شَهفور بن طاهر بن محمد الإسفراييني (ت ٤٧١هـ/١٠٧٨م)، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ١٩٨٣م، بيروت، ص ٣٠؛ *الملل والنحل* للشهرستاني، ١/١٨٠–١٨٩؛ Mustafa Öz, “Keysâniyye”, *DİA,* Ankara, 2002, XXV/362-364.

29 اللفظ في *التاتارخانية* هكذا: "يجب إكفار الكيْسانية في إجازتهم البداءَ على الله تعالى" لكن هذا خطأ، والصواب ما في المتن (*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٧٩/٤)؛ انظر: *الفتاوى الظهيرية*، ور ٢٣٩و؛ و*الفتاوى البزازية*، ٣١٨/٦.

30 ر: ممدودا اى نشا؛ ح: ممدوداً اى نشأ؛ ل: ممدود اى نشا؛ ب، س؛ ممدود اى نشأ.

31 *الصحاح*، للجوهري، مادة "بدا"، ٢٢٧٨/٦.

32 هم الذين جوّزوا البدآء على الله تعالى. وقد ظهر في الشيعة، وأول من قاله مختار الثقفي. وافترق على من ذهب إليه من الشيعة إلى ثلاث فرق: **الفرقة الأولى**، منهم يقولون: إن الله تبدو له البداوات، وإنه يريد أنْ يفعل الشيء في وقت من الأوقات لا يحدثه، لما يحدث له من البداء، وإنه إذا أمر بشريعة ثم نسخها فإنما ذلك لأنه بدا له فيها، وإن ما علم أنه يكون ولم يطلع عليه

قوله: **ثم يبدو له**، أي فيرجع عن ذلك الشيء الذي أراده.

أحدا من خلقه فجائز عليه البداء فيه، وما أطْلع عليه عباده فلا يجوز عليه البداء فيه. **والفرقة الثانية**، منهم يزعمون أنه جائز على الله البداء فيما علم أنه يكون حتى لا يكون، وجوزوا ذلك فيما أطْلع عليه عباده وأنه لا يكون كما جوّزوه فيما لم يطلع عليه عباده. **والفرقة الثالثة**، منهم يزعمون أنه لا يجوز على الله عز وجل البداء، وينفون ذلك عنه تعالى. (*مقالات الإسلاميين* للأشعري، ١١٣/١؛ و*التعريفات* للجرجاني، ص٤٣؛ ؛ Avni İlhan, “Badâ”, *DİA,* İstanbul, 1992, V/290-291).

[33] ر: جوّزو.

[34] ح: يبدو، ل، س: يبدوا؛ ر: بيدؤ.

[35] *شرح المواقف* للجرجاني، ٤٢٠/٨.

د– باب أمر غامض

وهو أنّ ما يسأله العبد ربه إيجابا، إنْ عُلم ضرورةً من الدين أنه تعالى يفعله، لكن العقلَ يجوّز ألا يفعله، كالقضاء بالحق، والوفاء بالوعد، وإدخال المتّقين الجنة، والكافرين النار؛ وما يسأله سلبا إن علم ضرورة[1] من الدين أنه تعالى لا يفعله، لكن العقل يجوز أن يفعله كالمؤاخَذة على النسيان والخطأ[2]، وكالتكليف بما لا يُطاق، وخُلف الوعْد، والرضاء بالكفر والمعاصي، وكالبخل والظلم، بمعنى وضع شيء في غير موضوعه، وكإدخال المتّقين النار، والكافرين الجنة؛ فإن سأل لشكّه في أنّ الله تعالى يفعله أو لا يفعله، يكفر ديانة وظاهرا أيضًا إن كان مظنة الشكّ، وإن لم يشك، ولم يكن مظنة الشكّ[3]، ففيه تفصيل سيأتي[4].

وصرّح البيضاوي في بعض ما وقع في القرآن من الدعاء به من النوعين، أنه يحمل دعاؤه على التعبد والاستكانة والاعتداد بالنعمة، إذْ ليس الداعي مظنة **[٢٧و]** الشك، وجاز الدعاء به لأجل أن العقل يجوّز على الله تعالى خلاف ما يسأل.[5]

---

[1] ر: كتب الناسخ كلمة "مجيئه" وخط عليه هكذا ~~مجيئه~~.

[2] ر: والخطاء.

[3] ر – وأن لم يشك، ولم يكن مظنة الشكّ.

[4] انظر: *شرح العقائد العضدية* للدواني، ص ٨٦.

[5] انظر مثلا للتفاصيل: *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ١٦٦/١ (سورة البقرة، ٢٨٦/٢)؛ ٦٣/٣ (سورة الأنفال، ٥١/٨).

١- فصل [في نسبة الرضا بالظلم إلى الله تعالى]

قال[6] في *التاتارخانية*، **من قال: ربّ لا ترضَ هذا الظلمَ**؛ قال بعض مشايخنا: إنه يكفر، والأصح أنه لا يكفر، وقال بعضهم: إنه خطأ[7]. وقال شمس الأئمة:[8] **الأصح عندي أنه ليس بخطأ، ألا ترىٰ إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾،[9] وهو لا يحكم إلا بالحق.**[10] وفي *الْمُلْتَقَط*[11]: **يكفر إنْ اعتقد أنّ الله تعالى قد يرضى بالظلم،**[12] انتهى. يعني وإن

---

[6] ر - قال.

[7] ر: خطاء.

[8] هو أبو بكر شمس الأئمة محمد بن سهل أحمد السرخسي (ت ٤٨٣هـ-١٠٩٠م)، قاض، مجتهد، من كبار الأحناف من الطبقة الثانية أو الثالثة، من أهل سرخس في خراسان. أشهر كتبه *المبسوط* في الفقه والتشريع، ثلاثون جزءا، أملاه وهو سجين بالجب في أوزجند بفرغانة. وكان سبب سجنه كلمة نصح بها الخاقان، ولما أطلق سكن فرغانة إلى أن توفي. وله: شرح *الجامع الكبير* للإمام محمد الشيباني، وشرح *السير الكبير* للإمام محمد، وشرح *الزيادات* للشيباني، *وأصول الفقه*، (*الأعلام* للزركلي، ٣١٥/٥؛ Muhammed Hamîdullah, “Serahsî, Şemsüleimme”, *DİA,* İstanbul, 2009, XXXVI/544-547).

[9] سورة الأنبياء، ١١٢/٢١.

[10] انظر: *كتاب المبسوط* لشمس الأئمة محمد بن سهل أحمد السرخسي (ت ٤٨٣هـ-١٠٩٠م)، دار المعرفة، بيروت، ٥٩/١٦-٦٠. ر: بخطاء.

[11] *الملتقط في الفتاوى الحنفية* ويسمى أيضا *بآل الفتاوى* لناصر الدين أبي القاسم محمد بن يوسف الحسيني السمرقندي (ت ٥٥٦هـ/١١٦١م). مشهور بين فقهاء الأحناف. رتب السمرقندي أبوابه على ترتيب كتب الفقه الحنفي، وأخذ المسائل قصيرا على حسب الاحتياج بدون ترتيب. وذكره كثيرا ابن نجيم في *البحر الرائق*، وابن عابدين في *رد المحتار*، ولهذا الكتاب مخطوطات عديدة، ومطبوعة أيضاً. (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ١٨١٣/٢؛ و*الأعلام* للزركلي،

لم يعتقد لا يكفر، يعني ديانة. فالاختلاف في الكفر ظاهرا، إذْ الكفر ديانةً يدور على عدم اعتقاد أنه تعالى لا يرضى الظلم، كما ذكر في *الملتقط*، فلا معنى للخلاف فيه.

وجه من قال: **إنه يكفر ظاهرا**، إنّ ذلك الدعاء أمارة الشكّ في عدم رضائه تعالى الظلمَ. لأن الدعاء ظاهر في طلب ما لم يعلم حصوله.

ووجه مَن قال: **الأصح أنه لا يكفر**، إن مثل هذا الدعاء وقع في القرآن نقلا عن النبي عليه السلام، مع عدم شكه في حصول ما دعا به، فيُحمل هذا عليه.

أقول: ينبغي أن يقال هذا في حق العالم، وأما الجاهل فهو مظنة أن يشك، فيكفر ظاهرا.

ثم قول[13] شمس الأئمة: **وهو لا يقضي إلا بالحق**،[14] مبني على أن يراد بالحق ضد الباطل كما في *الصِحاح*،[15] وعلى هذا يكون دعاء بما يفعله الله تعالى ألبتة، كقول المؤمنين:

Ahmet Özel, "Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf", *DİA,* İstanbul, ؛ ١٤٩/٧ .(2009, XXXVI/479-480

[12] نقل ساجقلي زاده قول عالم بن العلاء معناً لأنه فارسي ، وأصله: "إذا قال: **يا رب اين ستم ميسند! وقد قال مشايخنا أنه لا يكفر**". (*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٦/٤). والموضوع في *الملتقط* هكذا: "ولو قال: ابن ظلم را باز خدايا ميستد يكفر همان، اعتقد أن الله تعالى يرضى بظلم. (*الملتقط في الفتاوى* لمحمد بن يوسف السمرقندي، ص ٢٤٧). انظر: *نصاب الاحتساب* للسَنامي، ص ٣٧٧؛ و*خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٦و؛ و*فتاوى قاضيخان*، ٥٧٨/٣؛ و*المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٢٢٨/٥-٢٢٩؛ و*الأنوار* للأردبيلي، ٢٧٦/٣؛ و*جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢٩٩/٢، ٣٠٠/٢؛ و*الفتاوى السراجية* للأوشي ، ص ٣٠٢.

[13] ر: أقول.

﴿**رَبَّنا وَآتِنا مَا وَعَدْتَنا**﴾،[16] على أحد الوجوه. وقد يراد به العدل كما قال البيضاوي هنا: **اِقضِ بيننا وبين أهل مكة بالعدل المقتضي؛ لاستعجال العذاب، والتشديد عليهم،**[17] انتهى. ومعنى العدل، المجازاة بالمثل. وضده أمران: العفو والظلم. **[٢٧ظ]** فيحمل هنا على نفي العفو في الدنيا.

---

[14] انظر: *كتاب المبسوط* لشمس الأئمة السرخسي، ١٦/٥٩-٦٠، قال الجعفرية (فرع المعتزلة): الله قادر على تعذيب الطفل، ولو عذبه لكان ظالمًا، لكنه لا يستحسن أن يقال في حقه ذلك، بل يجب أن يقال: ولو عذبه لكان الطفل بالغاً عاقلاً عاصياً مستحقا للعقاب. وقال الإيجي: وفيه تناقض، وقال الجرجاني: إذ حاصله أن الله يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلاً. (شرح *المواقف* للجرجاني، ٨/٤١٣).

[15] قال الجوهري: الحَقُّ: ضد الباطل. والحق: أيضا واحد [مفرد] الحُقُوقِ. (*الصحاح* للجوهري، "ح ق ق"، ٤/١٤٦٠).

[16] سورة آل عمران، ٣/١٩٤.

[17] *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ٤/٦٣.

وقال في *التاتارخانية*: "وفي *السراجية*،[18] **لو قال: أي خداي، رحمه خود مدريغ مرا، فهو من ألفاظ الكفر**،[19] انتهى. معنى "دريغ" البُخْلُ، ومعنى هذا القول بالتركية: **أي تنگري رحمت أوقي بگا، بُخل إيتمه**[20]. والبخل، منع العطاء ممن يستحقه، وهذا ليس بمحال على الله عقلا، لكن الله تعالى سمى نفسه المقدسة كريما، أكرم؛ والكَرَم ضدّ البُخل.

أن قلتَ: فهذا[21] الدعاء كقول القائل: رَبّ لا تَرْضَ هذا الظلم، وقد سبق الخلاف فيه[22]، فلِم لم يذكر هنا خلاف؟

---

[18] *الفتاوى السراجية* لأبي محمد (أبي الحسن) سراج الدين علي بن عثمان بن محمد بن سليمان التيمي الفرغاني الأوشي (ت ٥٧٥هـ/١١٧٩م)، وأخذ في كتابه منهج *منية المفتي* للفقيه يوسف بن أحمد السجستاني ونقل منه أيضاً نوادر وقائع، لا توجد في أكثر الكتب (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ١٢٢٤/٢؛ و*الأعلام* للزركلي، ٣١٠/٤؛ Mehmet Sait Toprak, "Ûşî", *DİA*, İstanbul, 2012, XXXXII/230-231). مطبوع، حقّقه محمد عثمان البسُتَوي، وطبعه دار العلوم زكريا ودار الكتب العلمية، بجنوب إفريقيّة، في ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

[19] نُقل أو نُسخ قول الأوشي بتصرف وأصله هكذا: "**لو قال: أي خداي، رحمه خود مدريغ مرا، فهو من ألفاظ الكفر**." (*الفتاوى السراجية* للأوشي، ص ٣٠٣) ونقل أيضاً في *التاتارخانية* قول *السراجية* بتصرّف يسير، ونصه هكذا: "لو قال: أي خدا، رحمت خود أز ما دريغ مدار، فهو من ألفاظ الكفر" (*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٧/٤)؛ انظر: *الأنوار* للأردبيلي، ٢٧٤/٣.

[20] **ل**: أي تكرى رحمتوكى بكا بخل اتمه؛ **ر**: أي تكرى رحمتوكى بزه دريغ بخل إتمه؛ **س**: أي تكرى رحمتوكى بزه بخل إتمه؛ **ب**: أي تكرى رحمتوكى بنه بخل إتمه؛ ح: أي تكرى رحمتوكى بكا بخل إتمه.

[21] ر: فهذه.

[22] وقد سبق الموضوع في فصل [في نسبة الرضاء بالظلم إلى الله تعالى].

قلتُ: ظنيّ –والله تعالى أعلم– أنّ ما لا يفعله الله تعالى مع تجويز العقل أن يفعله، إن كان صفة مستحقرة في العادة يستخف بها في العادة موصوفها كالبخل والظلم وخلفِ الوعد والحكم بالباطل؛ فالدعاء بتركه كفر ديانة، وإنْ لم يشكّ الداعي في عدم اتصافه تعالى به، وظاهرًا أيضا[23] وإنْ لم يكن مظنة أن يشك، لِأنّه إيهام جواز اتصاف البارئ تعالى بالصفة المستحقرة، وهذا الإيهام استخفاف به تعالى.

فقوله: **ربِّ لا تَبْخَلْ عليّ**، كفرٌ بخلاف قوله: **رَبِّ أَكْرِمني** مع أنّ الإكرام يستلزم عدم البخل.

وكذا قوله: **رب لا تَحْكُمْ بالباطل**، كفرٌ بخلاف: **رب احْكُم بِالحقّ**.[24] وقِسْ على ذلك.

وبالجملة: الدعاءُ بتصريح الصفة المستحقَرة له تعالى[25] ولو بتركها كفر بخلاف الدعاء بما يستلزم تركها. وأما إنْ لم يكن صفة مستحقرة كذلك، فالدعاء بتركه ليس بكفر ديانة، إن لم يشك في عدم اتصافه تعالى به، ولا ظاهرا في الأصح، إن لم يكن مظنة أن يشك فيه كالرضاء بالكفر والظلم، لأنَّ معنى الرضاء، ترك الاعتراض كما في *المواقف*.[26] وترك الاعتراض على الجاني ليس صفة مستحقرة بل يعود إلى الفضل. **[٢٨و]**

---

[23] ر: أيضه.

[24] هذا اللفظ من الآيات القرآنية أيضاً، انظر مثلا: سورة الأنبياء، ١١٢/٢١.

[25] س، ر – له تعالى.

[26] *المواقف* للإيجي، ١٩٧/٨؛ راجع للفتاوى: *الفتاوى التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٣/٤.

٢- فصل [في طلب فعل مضاد بين الدين والعقل من الله تعالى]

وأما إنْ سأل ربه تعالى فِعل ما عُلم ضرورة[27] من الدين، أنه تعالى لا يفعله مع تجويز العقل أن يفعله، أو سأله تعالى عدمَ فعلِ ما علم ضرورة من الدين أنه تعالى يفعله مع تجويز العقل ألا يفعله:

فالأول: [١] إن[28] كان فِعله[29] صفةً مستحقَرةً عادةً، فبيانه ما قال في *التاتارخانية*، "**من قال: الله يظلمك كما ظلمتَني؛ اختلف المشايخ في كفره، والأصح أنه يَكفر، ومن قال: لا يكفر، يحمله على معنى" جازاك الله على ظلمك"**،[30] انتهى.

قوله: **يحمله**، يشعر بأنّ الخلاف في الكفر ظاهرا.

[أ] وجه من قال: إنه يكفر ظاهرا، أمران:

أحدهما: أن دعاءه[31] ذلك أمارة الشك في أنه تعالى لا يظلم، **والآخر**: أنه ظاهر في طلب الصفة المستحقرة عادة[32] له تعالى، لأن الظاهر الحقيقةُ لا إرادة المجاز. وطلبها له تعالى كفر ديانة،[33] وإن لم يشك الطالب في عدم اتصافه تعالى بها بل تمنّى تمنّي المحال.

---

[27] ر: كتب كلمة "ضرورة" وخط عليها هكذا "~~ضرورة~~".

[28] ر + يفعله.

[29] ل، ح: فعل.

[30] وقد سبق القول في الفصل السابق. انظر: *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٦/٤. انظر لنفس اللفظ: *نصاب الاحتساب* للسَنامي، ص ٣٨٨؛ *وفتاوى قاضيخان*، ٥٧٤/٣، ٥٧٨.

[31] ر: دعاء.

[32] س — عادة.

[33] لأنه استخفاف به تعالى (*شل*، ور٦٥و).

[ب] ووجه من قال: إنه لا يكفر ظاهرا؛ أنّ قوله: **كما ظلمتَني**، قرينة على أنه أراد من الظلم، المجازات على الظلم، وإنما ذكره بلفظ الظلم للمشاكلة[34]، كما قيل في قوله تعالى: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾،[35] وجزاؤها ليس بسيّئة حقيقة، حتى لو لم يذكر قوله **كما ظلمتَني**، فلا خلاف في كفره ظاهرا، لكن الأصح أنه يكفر ظاهرا. لأن المذكور ليس قرينة ظاهرة على إرادة ذلك. وأما ديانة فإن أراد الحقيقة، يكفر -وإن لم يشك في عدم ظلمه تعال- وإن أراد التأويل، لا يكفر. وقس على هذا ما لو قال: الله يبخلُ عليك كما بخلتَ علي، أو قال: الله يُخلف وعدك كما أخلفتَ وعدي.[36]

[٢] وأما إن لم يكن فعله صفةً مستحقرة في العادة **[٢٨ظ]** كأن قال: **الله يرضى ظلمك كما رضيتَ ظلمي**، فإنْ شك في عدم رضائه تعالى الظلم يكفر ديانة، وإلا -بل تمنى تمني المحال، أو أراد[37] التأويل- فلا. وأما ظاهرا، فإن كان مظنة الشك في ذلك يكفر ظاهرا،[38] وإلا فلا.

والثاني: وهو أن يسأل ربه عدم فعل ما علم إلخ. فالتفصيل فيه كالتفصيل في الأوّل.[39]

---

[34] **المشاكلة**: هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا أو تقديرًا. (*بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة* لعبد المعتال الصعيدي، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٣٢٠هـ/١٩٩٩م، ١٩/٤).

[35] سورة الشورى، ٤٢/٤٠.

[36] انظر: *المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٢٢٩/٥.

[37] ر: إرادة.

[38] بأن لم يكن علماء أهل السنة، (*شل*، ٦٥ظ).

[39] يعني فإن كان عدم فعله صفة مستحقرة، كفر ظاهرا بالاتفاق إن لم توجد قرينة مّا على إرادة التأويل. **وأما** إن وجدت قرينة ضعيفة، اختلف المشايخ في كفره ظاهراً؛ والأصحّ أنه يكفر. وإن

قال في بعض الكتب: يكفر من دعا بالمغفرة لِمن تَيَقَّنَ موتُه على الكفر، كأبي جهل وفرعون ونُمْرُوذ.[40] إذْ قال الله تعالى: ﴿**إنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أنْ يُشْرَكَ بِهِ**﴾،[41] فذلك الدعاء يستلزم تكذيب ذلك النص.[42]

كانت قرينة قويّة فلا يكفر ظاهرا بلا خلاف. **وأما** ديانة فإن أراد الحقيقة يكفر، وإن لم يشك في قوله تعالى إيّاه؛ وإن أراد التأويل لا يكفر. **وأما** إن لم يكن عدم فعله صفة مستحقرة عادة فإن شك في فعله تعالى إيّاه يكفر ديانة؛ وإلا بل تمنّى تمّي المحال، أو أراد التأويل فلا. **وأما** ظاهراً فإن كان مظنة الشك في فعله تعالى إياه يكفر ظاهرا؛ وإلا فلا. مثال الأول: كان يقول: الله لا يوف بوعدك كما لم توف بوعدي. ومثال الثاني: كأن يقول: اللهم اغفر لفلان الكافر. (*شل*، ٦٥ظ).

[40] لأن من دعا بالمغفرة لأبي جهل مثلاً إذا لم يتيقن موته على الكفر لا يكفر ألبتة. (*شل*، ٦٥ظ). ر: نُمْرُود.

[41] سورة النساء، ٤/٤٨، ١١٦.

[42] قال ساجقلي زاده: هو كتاب *تبيين المحارم* [لسِنان أَفَنْدي، سنان الدين يوسف بن حسام الدين الآماسي (٨٩٣هـ/١٤٨٨م-٩٨٦هـ/١٥٧٨م)، وهو ولد في آماسيا، وعاش ومات بمكة، واعظ حنفي. من تصانيفه: *حاشية أنوار التنزيل* للبيضاوي، وبعض الحواشي على *الهداية* للمرغيناني، وعلى *التوضيح* لصدر الشريعة، وعلى *شرح المواقف*، ولكن نسبة *تبين المحارم* إلى المؤلف مشكوك. (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ١/٣٤٢؛ و*الأعلام* للزركلي، ٨/٢٣٣،٢٤١؛ Eyüp Said Kaya, “Sinan Efendi”, *DİA,* İstanbul, 2009, XXXVII/228-229)]. والصورة المذكورة فيه يمكن أن يكون أمثلة للأوّل وذلك ظاهر؛ وأن تكون أمثلة للثاني لأن معنى مغفرتهم ألا يدخلهم النار. (*شل*، ٦٥ظ).

وقال بعضهم: ومن الكفر أن يقول: **أللهم اغفر**[43] **لجميع**[44] **المؤمنين والمؤمنات جميع ذنوبهم؛ إذ دل النصُّ القاطع على أنّ منهم من يدخل النار، فيلزم**[45] **من ذلك الدعاء**[46] **تكذيب ذلك النصّ،**[47] انتهى ما في بعض الكتب.[48]

---

[43] ر + لي ولو.

[44] كتب كلمة "المسلين" وخظ عليه هكذا: ~~المسلين~~.

[45] س: فيلزمهم.

[46] ر + أمارة الشك في صدق.

[47] ر: كتب قول "فيكفر الداعي" وخظ عليه هكذا: ~~فيكفر الداعي~~.

[48] انظر لنفس الرأي: *تبيين المحارم* لسِنان أَفَنْدي، سنان الدين يوسف بن حسام الدين الآماسي (٨٩٣ه/١٤٨٨م–٩٨٦ه/١٥٧٨م)، مكتبة ولاية جروم الشعبيّة في تركيا، رقم ٣٧٧٣، ور ١٣١و. وأصل المسألة في *الذخيرة* للقرافي. (*الذخيرة* لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المصري القرافي (٦٢٦ه/١٢٢٩م–٦٨٤ه/١٢٨٥م)، تحقيق محمد حجّي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤، ٢/٢٠٢). انظر: *أحكام القرآن* لأبي بكر أحمد بن علي الرّازي الجصاص (٣٠٥ه/٩١٧م–٣٧٠ه/٩٨١م)، دار إحياء التراث العربي ومؤسّسة التاريخ العربي، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، بيروت، ١٤١٢ه/١٩٩٢م، ٣٥١٣٥٢/٤؛ *والمحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ١٨٤/٢–١٨٥؛ *والترغيب والترهيب* لأبي محمد ذكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله المنذري (٥٨١ه/١١٨٥م–٦٥٦ه/١٢٥٨م)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٢٤ه، ٧٣١/٢ (٢٦٥٢)؛ *والبحر الرائق شرح كنز الدقائق* لابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري (٩٢٦ه/١٥٢٠م–٩٧٠ه/١٥٦٣م)، إعداد زكريّا عميرات، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ه/١٩٩٧م، ٥٧٦/١–٥٧٧؛ و*حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح* لأحمد بن محمد بن إسماعيل الطحاوي (١٢٣١ه) الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ه–١٩٩٧م، ص ٢٧٢؛ *وَردُّ المحتار على الدّر المختار شرح تنوير الأبصار* لابن

وجه ذلك اللزوم، أنه لو أُستجيب له لكذب ذلك النص، فذلك الدعاء أمارة الشك في صدق ذلك النص فيكفر الداعي به ظاهرا، إن كان مظنة أن يعلم النصّ ويشك في صدقه،[49] والا فلا؛ وديانة أيضا إنْ علم النصَّ وشك في صِدقه، وإلا[50] –بأن لم يعلم النص، أو علمه ولكن لم يشك في صدقه بل دعا بذلك، وتمنى تمني المحال– فلا، إذْ ليست المغفرة صفة[51] مستحقرة في العادة. ودليل ما قلتُ أنه تعالى[52] قال في حق المنافقين: ﴿**اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ**[53] **سَبْعين مَرَّةً فَلَنْ**[54] **يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ**﴾.[55]

قال في *الكشاف*، **فإن قلتَ: كيف خفى على رسول الله، يعني كون ذكر** ﴿**سَبْعين**﴾ **للتّكثير، لا للتحديد، وهو أفصح العرب، وأخبرهم بأساليب الكلام وتمثيلاته. [٢٩و] والذي يُفهم من ذكر هذا العدد كثرة الاستغفار، كيف وقد تلاه بقوله تعالى:**

العابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي (١١٩٨ھ/١٧٨٤م–١٢٥٢ھ/١٨٣٦م)، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣ھ/٢٠٠٣م، ٢/٢٣٦.

[49] وذلك بأن كان معروفا بعلم القرآن وفهمه ومعروفا بالنفاق. (*شل*، ور٦٦و).

[50] ر – فلا. وديانة أيضا إنْ علم النصَّ، وشك في صِدقه، وإلا.

[51] ل: صقة.

[52] ل – تعالى.

[53] ر – ﴿**لَهُمْ إنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ**﴾.

[54] س، ر: لن.

[55] سورة التوبة، ٨٠/٩.

﴿ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ ورَسُولِهِ﴾[56] فبيّن الصارفَ[57] عن المغفرة لهم[58] حتى قال: «قَدْ رَخَّصَ لي رَبّي[59] فَسَأزيد عَلىٰ السَّبْعينَ».[60] قلتُ: لم يخف عليه ذلك، ولكنه خيّل بما قال إظهارا لغاية رحمته ورأفته على من بعث إليهم[61]، كقول إبراهيم[62] عليه السلام:

---

[56] وتمام الآية: **﴿اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعين مَرّةً فَلَنْ يَغْفِرَاللّهُ لَهُمْ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ ورَسُولِهِ وَاللّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾** (سورة التوبة، ٨٠/٩).

[57] ح: الصادف.

[58] ر + السبعين.

[59] ر: زبي.

[60] لروايات الحديث المختلفة انظر: *صحيح البخاري*، الجنائز ٨٤، تفسير القرآن ١٢؛ و*سنن الترمذي*، تفسير القرآن ١٠؛ و*صحيح ابن حبان*، ٤٤٩/٧ (٣١٧٦)؛ و*سنن النسائي*، الجنائز ٦٩.

قال الجصاص: "وقد رُوِيَ في بعض الأخبار «**أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ** [سورة التوبة، ٨٠/٩] **قَالَ: لَأَزِيدَنَّ عَلَى السَّبْعِينَ**»، وَهَذَا خَطَأٌ مِنْ رَاوِيهِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تعالى قد أَخْبَرَ أَنهم كفرُوا باللَّه ورسولِهِ، فَلَم يكن النبي صلى اللَّه عليه وسلم لِيسأل اللَّه مغفرة الكفار مع علمه بأنَّه لا يغفر لَهم، وَإِنما الرواية الصَّحِيحة فيه ما رُوي أَنَّه قال: «**لَوْ عَلِمْت أَنِّي لَوْ زِدْت عَلَى السَّبْعِينَ غُفِرَ لَهُمْ لَزِدْت عَلَيْهَا**»، وَقد كان النَّبِي صلى اللَّه عليه وسلم اسْتَغْفَرَ لِقومٍ منهم على ظاهر إسلامهم من غير عِلم منه بنِفاقهم، فكانوا إذَا مات الميت منهم يسأَلون رسول اللَّهِ صلى اللَّه عليه وسلم الدعاء والاستغفار له فكان يستغفِر لهم على أَنهم مسلمون، فَأَعلمه اللَّهُ تعالى أنَّهم ماتوا مُنَافِقِينَ وَأَخبر مع ذلك أَنَّ استغفار النّبي صلى اللَّه عليه وسلم لهم لا ينفعهم. (*أحكام القرآن* للجصاص ٣٥١/٤).

[61] ل: من بعث إليهم؛ إليه: (*الكشاف* للزمخشري، ٧٥/٣).

[62] س: إبرهيم.

﴿**وَمَنْ عَصَاني فَإنَّكَ غَفوُرٌ رَحيمٌ**﴾[63] انتهى. قوله: **خيّل**، أي إلى الناس بقوله ذلك، أنه فهم[64] من ذكر ﴿**سَبْعينَ**﴾ التحديد. قوله: **إظهارا**، يعني إنّما دعاه إلى ذلك القول والتخييل المذكور قصد إظهار غاية رحمته.[65]

وبالجملة: إنه[66] عليه السلام حَمَلَه قصدَ إظهارِ رحمته عليهم على وعد الاستغفار للكافرين مع علمه عليه السلام بأنّ الله تعالى نَصَّ على عدم المغفرة لهم؛ وهو عليه السلام لا يجوز له أن يَعِد ما هو كفر. فمَن استغفر للكافر، لا يكفر ديانة، إذا لم يشك في أنّه لا يغفر له، غايته أنه تمَنّى المحال، والإنسان قد يتمنّى المحال لِدَاع مَّا[67].

وفي الحديث: «**إِنَ إبراهيمَ**[68] **عليه السلام يَلْقى أبَاهُ يَوْمَ القِيَامَةِ**[69]، **فَيَقوُلُ: يَا رَبِّ إنَّكَ وَعَدْتَني ألا تُخْزيني يَوْمَ يُبْعَثُونَ**[70] **فَأيُّ خِزْيٍ أخْزى**[71] **مِنْ أبي الأبْعَدِ، فَيَقُولُ اللهُ**

---

[63] سورة إبراهيم، ٣٦/١٤. نقل ساجقلي زاده قول الزمخشري بتصرف يسير. (*الكشاف* للزمخشري، ٧٥/٣).

[64] ر + د.

[65] وإظهارها إنما هو بقوله «فسأزيد على السبعين». (*شل*، ور٦٦ظ).

[66] ر – أنه.

[67] ل: كتب ' ع مَّا ' خارج الجدول.

[68] س: ابرهم.

[69] ح: القيمة.

[70] يشير إلى قوله تعالى : ﴿**وَاغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ، وَلا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ**﴾ (سورة الشعراء، ٨٦،٨٧/٢١).

[71] ر – أخزى.

تَعَالى: إنّي حَرَّمْتُ الجَنَّةَ عَلى الكَافِرينَ»،[72] الحديث. قال إبراهيم[73] عليه السلام: سيشفع لِأبيه أن يكون معه في الجنة، مع علمه أنه مات على الكفر، وأنه لن يدخلَ الجنّةَ بنصّ الله تعالى لغاية رَأفَته عليه.

وخلاصة الكلام أنّ غاية الرَأْفَة سيحمله عليه السلام على تمنّي المحال.

٣– فصل [في طلب الفعل المحال من الله تعالى]

من سَأَلَ ربَّه أنْ يفعلَ ما[74] وجب له تعالى عقلا أو أن يتركَه، أو سأله أنْ يترك **[٢٩ظ]** ما استحال عليه عقلا أو[75] أن يفعله، فإن أراد تأويلا –لا يكون به واجبا ولا محالا– لا يكفر ديانةً، وإلا فيكفر بلا شكّ في دعاء ترك ما وجب وفعل ما استحال.[76]

---

[72] ورد الحديث في *صحيح البخاري* بلفظ: «**يلقى إبراهيم أباه آزر يوم القيامة، وعلى وَجْهِ آزَرَ قَتَرَةٌ وغَبَرَةٌ، فيقول له إبراهيمُ: أَلَمْ أقلْ لَكَ لا تَعْصِني، فيقول أبوه: فَاليَوْمَ لا أعْصيكَ، فيقول إبراهيمُ: يَا رَبِّ إنَّكَ وَعَدْتَني ألاّ تُخْزيني يَوْمَ يُبْعَثُونَ، فَأَيُّ خِزْيٍ أَخْزى مِنْ أَبي الأبْعَدِ؟ فيقول اللهُ تَعَالى: إنّي حَرَّمْتُ الجَنَّةَ عَلى الكَافِرينَ، ثُمَّ يُقَالُ: يَا إبْرَاهيمُ، مَا تَحْتَ رِجْلَيْكَ؟ فَيَنْظُرُ، فَإِذَا هُوَ بِذِيخٍ مُلْتَطِخٍ، فَيُؤْخَذُ بِقَوَائِمِهِ فَيُلْقى في النَّارِ**» (الأنبياء ٨). (*صحيح البخاري*، تفسير القرآن، سورة الشعراء ١).

[73] س، ر: فابرهيم.

[74] ر + أمره.

[75] ر: و.

[76] "ما وجب له تعالى" وهو كالعلم، "وما استحال عليه" كالجهل. فمن قال: اللهم اعْلَمْ لِشخص الفلاني، بصيغة الأمر، أو قال: لا تعلمْ، أو قال: لا تجهل الشخص الفلاني، أو: اجهلْه، بدون إرادة التأويل، يكفر؛ وإن أراد من العلم الحِفْظ أو الإحْسان، ومن الجهل ترك الحفظ أو ترك

وأما دعاء فِعْلِ ما وجب وترْك ما استحال فلا يجوز بلا إرادة التأويل كما ظهر من المنقول في أول الباب عن البيضاوي؛[77] وأنه كفر ديانة، والله تعالى[78] أعلم، وإنْ لم يشك في الفعل والترك، لأنه إيهام النقص له تعالى، وهو استخفاف به تعالى. وذكر في القرآن بإرادة التأويل النظرُ والسمع والنسيان[79] في قوله تعالى: ﴿**وَلا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾[80] أي لا يرحمهم، ﴿**إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ**﴾[81] أي مُجيبه، ﴿**إِنَّا نَسِينَاكُمْ**﴾[82] أي تركناكم من الرحمة تركَ المنسيّ.

فمن قال بإرادة التأويل المذكور: **ربّ انظر إليّ ولا تَنْظُرْ إلى فلان**، أو: **اسمع دعائي** أو: **لا تسمع دعاء فلان** أو: **لا تَنْسَني**، أو: **اِنسَ فلانا**، لا يكفر ديانة.

وأما الكفر ظاهرا في هذا الباب، فإن كان ما سأل ربَّه من هذا الباب واقعا في النصّ بالتأويل كالمذكورات، وكان السائل مظِنّة أن يطّلع على تأويله، لا يكفر ظاهرا، وإلا فيكفر.

الإحسان لا يكفر ديانة، كما أريد من النسيان فيما سيأتي من الآية الترك من الرحمة. وأما ظاهرا فيكفر ألبتة في الكل، إذ يرد شيء من ذلك في القرآن أو الحديث بإرادة التأويل. (*شل*، ور٦٦ظ-٦٧و).

[77] وهو قول البيضاوي يحمل دعاؤه على التعبد والاستكانة والاعتداد بالنعمة (*شل*، ور٦٧و)، انظر "باب أمر غامض"، ص ١١٥.

[78] ر - تعالى.

[79] وأمّا لم يذكر فيه [القرآن] بإرادة التأويل فهو كالحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز. (*شل*، ور٦٧و).

[80] سورة آل عمران، ٧٧/٣.

[81] سورة آل عمران، ٣٨/٣. وقال تعالى كذلك في سورة آل عمران (٣٩/٣) ﴿**إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ**﴾.

[82] ل: كتب 'كم' في الهامش. سورة السجدة، ١٤/٣٢.

نظير ذلك ما قال في *التاتارخانية*: **مَن اعتقد الحرام القطعي حلالا فإن كان حراما لعينه يكفر، وإن كان حراما لغيره لا يكفر. وقيل: الفرق بين الحرام لعينه والحرام لغيره في حق العالم لا في حق الجاهل، لأنه لا يعرف الفرق بينهما؛ ففي حقه يكفر، سواء كان حراما لعينه أو لغيره،**[83] انتهى.

أقول: الكفر في تحليل الحرام لغيره في حقّ الجاهل، وعدم الكفر في حق العالم إنما هو في الظاهر[84]؛ وأما ديانة، فمن اعتقد حِلّه من حيث ذاته، لا يكفر، وإن كان جاهلا؛ ومن اعتقد حله من حيث **[٣٠و]** اتّصافه بالوصف العارض المحرّم، يكفر، وإن كان عالما.

والحرام لعينه: ما حُرّم لأجل[85] ذاته، كالخمر والزنا والميتة والدم المسفوح ولحمِ الخنزير وما ذُبح على النُصُب.

والحرام لغيره: ما حلّ ذاتُه وحرّم لوصف عارض، كالخبز المغصوب.

---

[83] نقل المسألة في *التاتارخانية* من *نصاب الفتاوى* هكذا: "ولو قال لحرام؛ هذا حلال! من غير أن يعتقده لايكفر، قال رضي الله عنه: هكذا سمعت من القاضي الإمام رحمه الله. ويتفرع من هذا المسألة صورتها: رجل يبيع الغنم في السوق ويقول: إنه حلال وليس من خوارزم، حتى يرغب في شرائه وهو كاذب، قال رضي الله عنه: صارت المسألة واقعة فسألت القاضي الإمام عن هذا فقال: لا يكفر، وسألت إذا اعتقده حلالاً وهو حرام؟ قال: ينظر، إن كان حرامًا لغيره كمالِ الغير لا يكفر إذا اعتقده حلالاً، وإن كان محرم العين بأن كانت حرمته ثابتة بدليل مقطوع به يكفر، وما تثبت حرمته بالأخبار الآحاد لا يكفر. ونقل عن الشيخ الإمام تاج الدين الكبير أنه قال هذا التفصيل في العالم، أما في الجاهل لا يتفاوت بينما إذا كان حرامًا بعينه أو لغيره لأنه لا يعرف الفرق، بعد ذلك إن ثبت حرمته بدليل مقطوع به- يكفر وإلا فلا." (*الفتاوى التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٤/٢٥٩-٢٦٠)؛ انظر: *الفتاوى البزازية*، ٦/٣٣٤.

[84] ر: الظا.

[85] ر: لأحل.

قال في *التاتارخانية* نقلا عن *التنجيز*: **لو قال لرجل لا يَمْرَضُ: هذا نَسِيَهُ اللهُ، كفر**،[86] انتهى. يعني كفر ظاهرا،[87] إن لم يكن مظنة أن[88] يعلم تأويله بأن كان جاهلا.

[86] نقل هذا القول في *التاتارخانية* من *المحيط* بلفظ: ولو قال لرجل لا يمرضُ: "هذا ممن نسيه اللهُ، أو قال: مَنسيُّ الله"، فهذا كفر عند بعض المشايخ، هو الصحيح. (*الفتاوى التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٦/٤-٢٣٧، انظر: ٢٤٣/٤؛ *خزانة الفقه* للسمرقندي، ٤٣٩/١؛ *الفتاوى الظهيرية*، ور ٢٣٤و.

[87] أو ديانة إن اعتقد حقيقة النسيان له تعالى. (*شل*، ور٦٧و).

[88] ر + لم.

هـ- باب تنزيهه تعالى عن كونه محلا للحوادث

قال في *التاتارخانية*: **من قال بحدوث صفة من صفات الله تعالى، كفر.**[1]

وفي *نصاب الفتاوى*، **سئل**[2] **عن قوم ذات بارئ جلّت قدرته محل حوادث "ميكونيد" ما حكمهم؟ قال: كافر شوند بي شك،**[3] انتهى.

قوله: "**ميكونيد**"[4] فارسية بمعنى "يقولون".

أقول: المنقول عن *نصاب الفتاوى* هو عين القول بحدوث بعض صفاته تعالى أو كلِّها. وسبب الكفر في هذه المسألة إمّا كون محل الحوادث حادثا فيلزم حدوث ذاته تعالى، وهذا الدليل غير تام كما ذكر في *المواقف* وشرحه،[5] وإما أن صفاته تعالى كلَّها صفات كمالٍ، فلو قلنا بحدوث صفة من صفاته تعالى لزم النقص عليه تعالى.

---

[1] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٤/٤. انظر: *الأنوار* للأردبيلي، ٢٧٤/٣.

[2] ل: يسأل.

[3] نقل هذا القول في *التاتارخانية* من *نصاب الفتاوى* هكذا: "سئل عن قوم ذات بارئ جلت قدرته محل حوادث "مى كونيد" ما حكمهم؟ قال: كافر..." (*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٥/٤).

[4] ر - ما حكمهم؟ قال: كافر شوند بي شك، انتهى. قوله: "ميكونيد".

[5] شرح *المواقف* للجرجاني، ٣٥/٨-٤٣؛ انظر: *كتاب التوحيد* للماتريدي، ص ٧٩. ل، ح - وشرحه.

قيل: الاتصاف بها والنقص عليه تعالى محال إجماعا، وهذا مذكور في *المواقف* وشرحه،[6] لكن هذا ليس على إطلاقه.

وبيان ذلك أن صفاته تعالى تنقسم إلى صفات ذاتية وإلى صفات فعلية.

قال علي القاري: **الفرق بينها عندنا أن كل ما وصف به الباري ولا يجوز أن يوصف بضده، يعني لكون ضده صفةَ نقص، فهو من صفات الذات كالحياة[7] والقدرة [٣٠ظ] والعلم والعزة والعظمة،[8] وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده، يعني لعدم كون شيء منهما صفة نقص، فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخَط والغضب.[9]**

وقال أيضا: **صفاته تعالى الذاتيّة قديمة بالاتفاق. وأما الصفات الفعلية فمذهب الماتريدية أنها قديمة[10]، ومذهب الأشاعرة أنها حادثة، والنزاع لفظي،[11]** انتهى. يعني يريد

---

[6] انظر: *شرح المواقف* للجرجاني، ٨/٢٢-٢٥، ٣٥-٣٦، ٤٣-٤٤.

[7] ل، س، ر، ح: الحيوة.

[8] وكالسمع والبصر والإرادة والكلام – بمعنى عدم الخَرَس– وكالتقدّس والجلال والمِلكيّة –بكسر اللام– والعلوّ وغير ذلك مما يظهر بالتامّل. (*شل*، ور٦٧و).

[9] نقل ساجقلي زاده قول علي القاري بتصرف، وتمامه: "وعندنا أن كل ما وصف به ولايجوز أن يوصف بضدّه فهو من صفات الذات كالقدرة والعلم والعزّة والعظمة، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضدّه، فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخَط والغضب" (*شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٤٢).

[10] انظر: *كتاب التوحيد* للماتريدي، ص ٧٩-٨٠.

[11] نقل ساجقلي زاده قول علي القاري بتصرف يسير، وتمامه: "وصفاته الذاتية كالعلم والحياة والكلام وهي قديمة بالاتفاق. والفعلية أي موصوفاً بصفاته الفعلية كالخلق والرزق ونحوهما؛ فمذهب الماتريدية أنها قديمة ومذهب الأشاعرة أنها حادثة، والنزاع لفظي عند أرباب التدقيق كما يتبين عند التحقيق." (*شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣٣).

من قال: إنها قديمة قِدم مبدئها، وهو القدرة عند البعض، أو صفة أخرى ذاتيّة عند البعض الآخر، وهي التكوين، وهو على ما قاله الخيالي: **مبدأ إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود،**[12] ومن قال بحدوثها يريد حدوث تعلّق القدرة أو التكوين.

قال في *شرح العقائد*[13]: **إنَّ مرجع الكل –يعني جميع الصفات الفعلية– إلى التكوين، فإذا تعلق التكوين بالحياة[14] يسمى إحياء، وبالموت إماتة، وبالصورة تصويرًا، وبالرزق ترزيقا إلى غير ذلك، فالكل تكوين. وإنما الخصوص بخصوصيّة التعلقات،**[15] انتهى.

والحاصل: أن التكوين من الصفات الذاتية القديمة، وإنما الحادث تعلقاتها بالمكونات. والمراد من الصفات الفعلية هي تلك التعلقات.

فالترزيق تعلُّقُ التكوين بالرزق، والتخليق تعلقه بالخلق، والإماتة تعلقه بالموت، والإحياء تعلقه[16] بالحياة[17]. وتغيّر هذه التعلقات كإحياء زيد ثم إماتتِه، لا يوجب تغيّر المتعلِّق –بكسر

---

[12] وأصل قول خيالي ما قاله في شرح قول التفتازاني: "ويُفسر [التكوين] بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود". نقل ساجقلي زاده قول خيالي بتصرف يسير، وتمامه: "لم يردبه المعنى الإضافي بل الصفةالتي هي مبدأ الإضافة كما في سائر العبارات فإنها دالة على الإضافة والمراد مبدؤها" (*حاشية على شرح العقائد* للخيالي، ١/١٢٩).

[13] ل، س، ح: العقايد.

[14] ل، س، ر، ح: بالحيوة.

[15] نقل ساجقلي زاده قول التفتازاني بتصرف يسير، ونصه: "أَنَّ مرجع الكل إلى التكوين فإنه إن تعلّق التكوين بالحياة يسمّى إحياء، وبالموت إماتةً، وبالصورة تصويرًا، وبالرزق ترزيقًا إلى غير ذلك. فالكل تكوين، وإنما الخصوص بخصوصيَّة التعلقات." (*شرح العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ١٠٠-١٠١).

[16] ر – بالخلق، ولإماتة تعلقه بالموت، والإحياء تعلقه.

اللام– الذي هو الصفة الذاتية، وهي التكوين أو القدرة على اختلاف فيه، فلا يلزم حدوث الصفة الذاتية من حدوث تعلقها.

ونظير ذلك: إن زيدا إذا قعد **[٣١و]** قريبا منك فلك تعلق إلى زيد بالقرب منه، ثم إذا بَعُد عنك، وأنت ساكن غير متحرك، تبدّل قربك منه إلى البعد عنه، وهذا التبدل لم يوجب في ذاتك تبدلا أصلا، فافهَمْ؛ ثم إن شيئا من التعلقات ليس صفة نقص.

وبالجملة: من قال بحدوث صفة من صفاته تعالى أو بكونه تعالى محلا للحادث، إن أراد حدوث شيء من صفاته الذاتية، يكفر ديانة، وإن أراد حدوث[18] تعلق قدرته، أو تكوينه إلى المقدورات والمكوّنات، لا يكفر ديانة، لكن يكفر ظاهرا ألبتة، وهو المراد بما في الفتاوى، لأن المتبادر الظاهر، هو الشق الأول.

١– فصل [فيمن أقرر بكونه تعالى عالما وقادرا وأنكر العلم والقدرة له تعالى]

قال في *التاتارخانية*: **سأل واحد من العلماء عمّن**[19] **قال**: **"إن الله عالم بذاته" ولا يقول**: **"له العلم، قادر بذاته" ولا يقول**[20]: **"له القدرة" –وهم المعتزلة– هل يحكم بكفره؟ قال**: **نعم، لأنهم ينفوْن الصفات، ومن نفى الصفات فهو كافر**،[21] انتهى.

---

[17] ل، س، ر، ح: بالحيوة.

[18] ل: كتب 'حدوث' في الهامش في التصحيح.

[19] ل، س: عمّن.

[20] ح – له العلم، قادر بذاته ولا يقول.

[21] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٤/٢٣٥.

قال في *المواقف*: **ذهبت الأشاعرة إلى أن لله تعالى صفات موجودةً قديمة زائدة**[22] **على ذاته؛ فهو عالم بعلم، وقادر**[23] **بقدرة، ومريد بإرادة، وسميع بسمع، وبصير ببصر، وحي بحياة**[24]، انتهى. وهم يقولون: صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غيره.[25]

وتفصيل ذلك في *شرح العقائد*[26]، وقال في *شرح العقائد*[27]: **زعمت الفلاسفة والمعتزلة: أن صفاته تعالى عين ذاته،**[28] انتهى.

---

[22] ل، س: زايئد.

[23] س: قادر.

[24] نقل ساجقلي زاده قول المؤلف وشارحه بتصرف، وتمامه: " ذهبت الأشاعرة ومن تأسى بهم إلى أن له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، وعلى هذا القياس فهو سميع يسمع، بصير يبصر، حي بحياة. (*شرح المواقف* للجرجاني، ٥٢/٨)".   ل، س، ر، ح: بحيوة.

[25] ر + ولا غيره.

[26] ل: العقايئد؛ س، ح: العقايد.

[27] ل: العقايئد؛ س: العقائد؛ ح: العقايد.

[28] نقل التفتازاني هذا الموضوع في شرح قول النسفي (**وله صفات**) هكذا: "...وليس النِّزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا سائر الصفات، بل النزاع في أنه –كما أن للعالِم منّا علماً– هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه، وكذا جميع الصفات. **فأنكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته،** بمعنى أن ذاته تسمّى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وبالمقدورات قادراً إلى غير ذلك، فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات. والجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد

قال في *شرح المواقف*: "**فإن قلت: كيف يتصور كون صفة الشيء[29] عين حقيقته مع أن كل واحد[30] من الموصوف والصفة مغاير لصاحبه، قلت: ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقيقة، بل [٣١ظ] معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما ترتب على ذاتٍ وصفةٍ معاً. مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى. فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى[31] صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها مُنكشفة عليه لأجل ذاته. ومرجع ما قاله المعتزلة إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها[32] وثمراتها من الذات وحدها**،[33] انتهى.

الذوات القديمة وهو غير لازم، ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعالماً وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من المحالات." (*شرح العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ٧٨-٧٩)؛ انظر: لنفس الكتاب، ص ٨٠-٨٤.

[29] ر + في.

[30] ر – واحد.

[31] ل، ح – إلى.

[32] ح: نتايجها.

[33] نقل ساجقلي زاده قول الجرجاني بتصرف، وتمامه: " فإن قلت: كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته، مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه، وهل هذا إلا كلام مخيل لا يمكن أن يصدّق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا إلى الاستدلال على بطلانه؟ قلت: ليس معنى ما ذكروه أنّ هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيله، بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما ترتب على ذاتٍ وصفةٍ معا. مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى، فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها مُنكشفة عليه لأجل ذاته تعالى. فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال

وثمرة القدرة التأثير، صرح به في شرح *المواقف*.[34]

أقول: فالعلم يطلق على نفس الانكشاف وعلى مَبْدَئه[35] أيضا، وكذا القدرة وسائر الصفات. فمعنى ما في *التاتارخانية،* قال: **إن الله تعالى عالم بذاته،** ولا يقول: "له العلم".[36] قال: إن الله تعالى انكشف الأشياءُ عليه بذاته، ولا يقول: "له تعالى العلم الذي هو مَبدَأ الانكشاف[37]".

قال الدواني: **مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين. وسمعت بعض الأصفياء قال: لا أرى بأسا في اعتقاد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة،**[38] انتهى.

في القدرة فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتها، فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم. ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها." (شرح *المواقف* للجرجاني، ٨/٥٤-٥٥).

[34] شرح *المواقف* للجرجاني، ٨/٥٥.

[35] ح: مبدائه.

[36] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٤/٢٣٥.

[37] س: الأنكشاف.

[38] نقل ساجقلي زاده قول الدواني بتصرّف، وتمامه: " واعلم أنّ مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين. وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال: عندي أنّ زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها مما لا يُدرك إلا بالكشف، ومن أسنده إلى غير الكشف فإنما يتراءى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري. ولا أرى بأسًا في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة." (*شرح العقائد العضدية* للدواني، ص ٧٢).

قوله: **ليست من الأصول التي**، إلخ. يعني ليست من ضروريات الدين، ولا مما دلّ عليه الدليل العقلي المفيد لليقين بل من الاجتهاديات. وأبو حنيفة[39] لم يصرّح في *الفقه الأكبر* بما ذهب إليه[40] الأشاعرة.[41] وجميع أدلة الأشاعرة المذكورةِ في *المواقف* مَقدوحةٌ[42]، صرّح

---

[39] ر: حنيفه.

[40] س: به.

[41] قال ساجقلي زاده: وأما قوله: لم يزل عالما بعلمه وقادرا بقدرته ومتكلما بكلامه، فيحتمل أن يكون المراد من العلم والقدرة والكلام المعنى المصدرية، وأن يكون المراد المبادي لها غير الذات، لكن الظاهر هو الثاني. (*شل*، ور ٦٧ظ).

[42] قال ساجقلي زاده: "قال في *شرح العقائد*: دلّ صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا (*شرح العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ٧٨)، وقال الخيالي: فيه تأمل، بل المدلول هو إضافة التمييز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية (*حاشية على شرح العقائد* للخيالي، ١٠٦/١)، أقول: لا نزاع في أن الله تعالى عالم بمعنى أنّ الأشياء منكشفة له تعالى وقادر ومريد إلى غير ذلك من الصفات المأخوذة من المعاني المصدرية. وإنما النزاع بين الأشاعرة وبين الفلاسفة والمعتزلة في أن مبدأ الانكشاف والقدرة وغيرها هل هو ذاته تعالى أم صفات موجودة زائدة على الذات كما في الشاهد. فإن انكشاف الأشياء للمخلوقين ليس إلا بسبب صفة توجب تمييزا؛ فذهب الأشاعرة إلى أن لله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته تعالى مبدأ لتلك الصفات. أعني للمعاني المصدرية، وهي العالِميّة والقادريّة والإرادة والتكوين. وذهب الفلاسفة والمعتزلة إلى أن مبدأ هذه الإضافات ذاته تعالى، فهو تعالى عالم بالذات وقادر بالذات. وأدلة الأشاعرة في هذا الباب كله مقدوحة كما صرح به صاحب *المواقف*. فالأسلم للدين أن نعتقد ثبوت تلك الإضافات له تعالى ونسكت عن أنّ مبدأها هو الذات أم الصفات موجودة زائدة على الذات، ونُفوّض علمه إلى الله تعالى. قال تعالى: ﴿**أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (الأعراف، ٢٨/٧) (*شل*، ور ٦٧ظ-٦٨و).

صاحب *المواقف* بقدحها.[43] فالأسلمُ أن يقال: إن الله تعالى حي عالم قادر مريد؛ ولا يبحث عن أنّ صفاته تعالى عين ذاته أو لا؛ ثم نقول قولَ صاحب *التاتارخانية*، لأنهم ينفون الصفات إن أراد أنهم **[٣٢و]** ينفون الانكشاف والتأثير، ويقولون بالجهل والعجز فليس مرادهم كذلك كما عرفت. وإن أراد أنهم ينفون كون مَبدَئهما[44] غير[45] الذات فمُسَلَّم،[46] لكن نفي الصفات بهذا المعنى ليس بكفر، لأنه ليس بمخالف لما علم من الدين ضرورة ولا لما ثبت بالدليل العقلي المفيد لليقين.

٢- فصل [في مسألة خلق القرآن]

قال علي القاري: **قال فخر الإسلام**[47]**: صحّ عن أبي يوسف أنه قال: ناظرتُ أبا حنيفة في مسألة**[48] **خلق القرآن فاتفق رأيي ورأيه على أنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر.**[49]

---

[43] *المواقف* للإيجي، ٨/٥٢-٥٧.

[44] ل: مدائهما.

[45] ر: كتب وخطّ عليه هكذا: ~~ذلك~~.

[46] ح: فسلم

[47] هو أَبو الحَسن (أبو العُسْر) فخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكري البزدوي (٤٠٠هـ/١٠١٠م-٤٨٢هـ/١٠٨٩م) فقيه أصولي من أكابر الحنفية من الطبقة الثالثة. من سكان سمرقند، نسبته إلى " بَزْدَة " قلعة بقرب نَسَف. من تصانيفه: *الميسّر في الكلام*، وشرح *الفقه الأكبر* في الكلام؛ *شرح الجامع الصغير*، وشرح *زيادة الزيادات*، و*كتاب المبسوط*، وشرح *تقويم الأدلة* في الفقه؛ *الأصول* يعرف *بأصول البزدوي* في أصول الفقه. (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ١/٤٦٧، ١/٥٦٩؛ *الأعلام* للزركلي، ٤/٣٢٨؛ Murteza Bedir, Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV/264-266).

وقال علي القاري: **والتحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم –ومعنى كونه كلام الله تعالى؛ كونه صفته تعالى– وبين اللفظي الحادث المؤلّف من السور والآيات، ومعنى كونه كلامه تعالى أنه مخلوق لله**[50] **تعالى ليس من تأليفات المخلوقين. فلا يصح نفي كون الكلام اللفظي كلام الله تعالى. ولا يكون الإعجاز والتحدّي إلا في كلام الله تعالى،**[51] انتهى. أي في كلامه تعالى اللفظي. والكلام اللفظي يعبر عن الكلام النفسي.

قوله: **ليس من تأليفات المخلوقين**، يعني أن الله تعالى ألفه بدون مقارنة تأليفه لكسب العباد.

س: الأسلام.

[48] ح: مسئلة.

[49] *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٤٨.

[50] ر: الله.

[51] نقل ساجقلي زاده قول علي القاري بتصرّف، وتمامه: "التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلّف من السور والآيات. ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين. فلا يصح النفي أصلاً ولا يكون الإعجاز والتحدّي إلا في كلام الله تعالى... (*شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٤٧). انظر: *نصاب الاحتساب* للسَنامي، ص ٣٧٩؛ *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٨ظ؛ *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢٩٦/٢، ٣٠٥؛ *الأنوار* للأردبيلي، ٢٨٥/٣؛ *الفتاوى البزازية*، ٣٢٩/٦؛ ٦/ ٣٣٨.

قوله: **فلا يصح**، يعني من قال: إن الكلام اللفظي ليس كلام الله تعالى، يكفر ظاهرا وديانة. لأن معناه أن الله لم يؤلفه بل ألّفه بعض مخلوقاته. وقد جرى النزاع بيننا وبين المعتزلة في مسألة[52] خلق القرآن، **فنحن نقول**: إن القرآن غير مخلوق،[53] وقالت المعتزلة: إنه مخلوق[54].

قال في شرح *المواقف*: **يريد المعتزلة من حدوث القرآن حدوث الكلام اللفظي، ونحن لا ننكره. ونحن نريد من قدم القرآن قدم الكلام النفسي، وهم ينكرون الكلام**

---

[52] ل، ح: مسئلة.

[53] انظر: *الفقه الأكبر* لأبي حنيفة، ص ٤٨؛ و*اللُمَع* للأشعري، ص ٢٣-٢٨؛ و*الإبانة* للأشعري، ص ٣١-٣٤؛ و*كتاب التوحيد* للماتريدي، ص٨٣-٩١؛ و*الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به في علم الكلام* لأبي بكر محمد بن طيب بن محمد البصري الباقلاني (ت ٤٠٣ه/١٠١٣م)، إعداد أحمد فريد المزيدي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٨ه/٢٠٠٧م، ص ٨٠؛ و*تبصرة الأدلة في أصول الدين* لأبي المعين ميمون بن محمد بن محمد النسفي (٤٣٨ه/١٠٤٧م-٥٠٨ه/١١١٥م)، تحقيق حسين آتاي، طبع رئاسة الشئون الدينية للجمهورية تركيا، أنقره، ٢٠٠٤، ٣٩٣/١-٣٩٥؛ وشرح *العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ٩٠-٩٥؛ وشرح *العقائد العضدية* للدواني، ص ١١٢-١١٦؛ وشرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٤٧-٥٤؛ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’an”, *DİA*, İstanbul, 1997, XV/371-375.

[54] انظر: *اللُمَع* للأشعري، ص ٢٣-٢٨؛ و*الإبانة* للأشعري، ص ٣١-٣٤؛ و*شرح الأصول الخمسة* لأبي الحسن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهَمَداني (ت ٤١٥ه/١٠٢٥م)، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٦ه/١٩٩٦م، ص ٣١-٣٣؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ٣٩٣/١-٣٩٥.

النفسي، ولو سلموه لم [٣٢ظ] ينكروا قدمه، فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي الكلام النفسي وإثباته،[55] انتهى.

وقال في *شرح المواقف*: **حقّق العضد في بعض مؤلفاته "أن الكلام اللفظي أيضا قديم"**،[56] انتهى. والظاهر أن مراده قِدم تعلّق العلم به، كما قال الدواني: **كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الأزلي، وتلك الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمي أزلية،**[57] انتهى. يعني وإن كانت حادثة بحسب وجودها الخارجي. ووجودها الخارجي هو

---

[55] نقل ساجقلي زاده قول الإيجي والجرجاني بتصرّف، وتمامه: "فاعلم أنّ ما تقول المعتزلة في كلام الله تعالى وهو خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى، فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك... وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات، فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى، فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي وإثباته" (*شرح المواقف* للجرجاني، ١٠٨/٨).

[56] نقل عضد الدين الإيجي في مؤلَّفاته آراءَ المذاهب في خلق القرآن، حتى ألّف رسالة في الكلام النفسي (*رسالة في تحقيق الكلام النفسي* لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٦٨٠هـ/١٢٨١م-٧٥٦هـ/١٣٥٥م)، المكتبة المِلّي، قسم مكتبة عدنان أوتوكَن الشعبية بأنقرة في تركيا، رقم ٦٨٧، ٦٩ظ-٧٩و). وعند الأشعرية والماتريدية ينقسم كلام الله إلى قسمين: الكلام النفسي القديم، والكلام اللفظي الحديث، وهو القرآن المكتوب في المصاحف، المقروء بألسنة الناس. والإيجي رجّح هذا الرأي وأيّده، ولكن نقل رأي السلفية والحشوية، وهم ذهبوا أن كلام الله كله قديم. ولم يعثر على قول الإيجي الذي نقله ساجقلي زاده في مؤلَّفاته. انظر: *المواقف* للإيجي، ١٠٣/٨-١١٨؛ و*رسالة في تحقيق الكلام النفسي* للإيجي، ٦٩ظ-٧٩و؛ و*شل*، ٦٩و-٦٩ظ.

[57] نقل ساجقلي زاده قول الدواني بتصرّف، وتمامه: كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الأزلي، بصفته الأزلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها، وهذه الصفة قديمة، وتلك

خلق أصوات وكلمات مرتبة على طبق ما ثبت في علمه الأزلي حين أراد إسماعه لبعض مخلوقاته، كما أسمع موسى عليه السلام. ولعل المراد من كلامه النفسي هو وجودها في علمه الأزلي، وكلامه اللفظي هو وجودها في الخارج، والثاني تعبير عن الأول كتعبيرك عمّا رتّبته في قلبك من الشعر مثلا.

وتوضيح المِقام: أن الله تعالى عَلِم في الأزل أنه سيؤلِّف ويرتب أصواتا وكلمات في وقت فلاني تأليفا كذا، بدون مقارنة ذلك التأليف لكسب العباد إياه ليُسمعها عبدا فُلانيّا؛ فتلك الأصوات والكلمات المؤلفة معلومة له تعالى في الأزل. وأما وجودها في الخارج، فهو حادث. وأما كلمات المخلوقين فإنه تعالى عَلِم في الأزل أنها سيؤلفها المخلوقون[58] تأليفا كذا، فاعرفْ الفرق.

أقول: فمن قال بحدوث الكلام اللفظي بحسب وجوده[59] العلمي يكفر ظاهرا وديانة، إذْ يلزم منه جهْله تعالى في الأزل بما سيؤلفه.

وبالجملة أن من قال: القرآن مخلوق يكفر ظاهرا، لأنّ ظاهره خلق الكلام النفسي. وتحقيق كلام الله تعالى **[٣٣و]** كَثُر فيه الأقوال، وتَحيّر فيه الألباب.[60]

الكلمات المرتبة أيضاً بحسب وجودها العلمي أزلية أيضاً، (*شرح العقائد العضدية* للدواني، ص ١١٥). انظر: *الحث للأشعري*، ص ٩٥-٩٦.

[58] ر: المخلوقين

[59] ل، ر، س، ح: وجودها.

[60] انظر: *الإبانة* للأشعري، ص ٣١-٤٩؛ و*اللُمَع* للأشعري، ص ٢٣-٣٠؛ و*نصاب الاحتساب* للسَنامي، ص ٣٧٩.

و– باب رؤية الله تعالى

قال *النسفي*[1]: **ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة، فيُرى لا في مكان، ولا على جهة من مقابلة، واتصال شُعاع، وثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى،**[2] انتهى.

أقول: رؤية الله تعالى في الدار الآخرة معلومة من الدين ضرورةً، فيكفر منكرها. وأما كونها بعين الرأس، فاجتهادي، خالف فيه المعتزلة، وأجمع عليه أهل السنة. فلا يَكْفُرُ منكره بل يَبْتَدِعُ. ولكلّ من الطرفين أدلة وأجوبة، تفصيلها في كتب الكلام.[3]

---

[1] هو أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي (٤٦١هـ/١٠٦٨–١٠٦٩م-٥٣٧هـ/١١٤٢م): عالم بالتفسير والأدب والتاريخ، من فقهاء الحنفية. ولد بنسف وإليها نسبته، وتوفي بسمرقند. من تصانيفه: *العقائد النسفية* هذا أشهر تصانيفه وشرحه التفتازاني في العقيدة، *والمنظومة النسفية* في الفقه؛ *والأكمل الأطول*، *والتيسير في* (علم) *التفسير* في التفسير؛ *والمواقيت*، *وتعداد* شيوخ عمر في شيوخه؛ *ونظم الجامع الصغير* في فقه الحنفية؛ *وقيد الأوابد* منظومة في الفقه؛ *والقند في علماء سمرقند* في التراجم عشرون جزءا؛ *وتاريخ بخارى*، *وطلبة الطلبة* في الاصطلاحات الفقهية. (*الأعلام* للزركلي، ٦٠/٥؛ Ayşe Hümeyra Aslantürk, "Nesefi, Necmeddin", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI/571-573).

[2] نقل ساجقلي زاده قول النسفي بتصرف يسير وتمامه: "وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة، فيُرى لا في مكان، ولا على جهة من مقابلة، واتصال شُعاع، أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى" (*العقائد* للنسفي، ص ١٠٥).

وأما اعتقاد وقوع رؤية الله تعالى حقيقة في الدنيا في اليقظة لغير الأنبياء فكفر ديانة؛ لأن فيه تفضيل[4] الوَلي على النبي لقوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿**لَنْ تَرَانِي**﴾،[5] الآية. وذلك التفضيل[6] خلاف ما علم من الدين ضرورة، ولذا قال في شرح *العقائد*[7]: **فما نقل عن بعض الكرّاميّة[8] مِن جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال،**[9] انتهى.

---

[3] انظر: *الفقه الأكبر* لأبي حنيفة، ص ١٣٦-١٣٧؛ و*اللُّمع* للأشعري، ص ٣٨-٤٢؛ و*الإبانة* للأشعري، ص ٢٠-٣١؛ و*كتاب التوحيد* للماتريدي، ص ١٢٠-١٣٥؛ و*الإنصاف* للباقلاني، ص ٤٥-٤٦؛ و*تبصرة الأدلة* للنسفي، ١/٥٠٨-٥٨٠؛ *شرح العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ١٠٢-١٠٧؛ *شرح العقائد العضدية* للدواني، ص ٩٥؛ وشرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ١٣٦-١٣٧.

[4] ر: تفصيل.

[5] تمام الآية: ﴿**وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (سورة الأعراف، ١٤٣/٧).

[6] ر: تفصيل.

[7] ل، ح: العقايد؛ س: العقائد.

[8] الكرامية: هم أصحاب محمد بن كرام، يعتقدون أن الله جسم وجوهر ومحل للحدوث، ويزعمون أن الإيمان هو الإقرار، والتصديق باللسان دون القلب، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله (صلعم) كانوا مؤمنين على الحقيقة. (*مقالات الإسلاميين* للأشعري،١/١٤١؛ و*كتاب التوحيد* للماتريدي، ص ٦٠٨؛ و*الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ٢٠٢).

[9] شرح *العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ١٩١.

وإنما قلنا: "حقيقةً"[10]، أعني بها تجلّيه تعالى لعبده، كتجلّيه للجبل في قوله تعالى: ﴿**فَلَمّا تَجَلّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ**﴾[11] على ما قيل في معناه: أعطى للجبل حياةً[12] ورؤيةً حتّى رآه. لأنّ المتصوّفة اصطلحوا على بعض أحوالهم بالتجلي والمشاهدة على طريق المجاز، فاعتقاد وقوعه لغير النبي ليس بكفر، وعبر عنه البيضاوي في تفسير الفاتحة، وقال: **ويصير من أهل المشاهدة فيراه تعالى عيانا، ويناجيه شفاها،**[13] انتهى.

وقال علي القاري: **قال الكَواشي: ومعتقد رؤية الله تعالى في الدنيا لغير محمد – صلى الله عليه وسلم– غيرُ مسلم. [٣٣ظ]** وقال الأردبيلي[14] في كتابه *الأنوار*، **لو قال: إنّي**[15] **أرى الله تعالى عيانا في الدنيا، ويكلمني شفاها، كفر،**[16] انتهى ما نَقله علي القاري. وقال علي القاري: **لكن الإقدام على التكفير بمجرد دعوى الرؤية من الصعب الخطير،**[17] انتهى.

---

[10] ر: حقيقه.

[11] سورة الأعراف، ١٤٣/٧.

[12] ل، س، ر، ح: حيوة.

[13] *أنوار التنزيل* للبيضاوي، ٢٩/١.

[14] هو جمال الدين (عزّ الدين) يوسف بن إبراهيم الأردبيلي (ت ٧٧٩هـ/١٣٧٧م)، نسبته إلى أردبيل بأذربيجان. من تصانيفه: *الأنوار لأعمال الأبرار*: اشتهر بهذا الكتاب، وألّفه في الفقه الشافعي، واتخذه علماء الشافعية مدارا في الفتوى، وقرئ في المدارس. ونسب إليه شرح *مصابيح السنة للبغوي* أيضاً. (*الأعلام* للزركلي، ٢٣٤/١؛ Saffet Köse, "Erdebîlî, Yûsuf b. İbrâhîm", *DİA*, İstanbul, 1995, XI/279-280).

[15] س: كتب 'قال أني' تحت السطر في التصحيح.

[16] *الأنوار* للأردبيلي، ٢٨٥/٣؛ وشرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٢١٥.

[17] شرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٢١٦.

أقول: وجه ما قاله علي القاري، أن المتصوفة لما اصطلحوا على بعض أحوالهم بالمشاهدة والرؤية فلا يكفر ذلك القائل في الظاهر، إذْ يحتمل أنْ يريد مصطلح المتصوفة لا الرؤية الحقيقية، لكن إن أراد الرؤية الحقيقية يكفر ديانة.

يقول البائس الفقير[18]: إن كان ذلك القائل من المتصوِّفة فلا يكفر ظاهرا، لأن ذلك من اصطلاحاتهم، وكذا إذا كان من خواص العلماء، لأنه مظنة أن يعلم اصطلاح المتصوفة، ويريده. وأما إذا كان من العوام فيكفر ظاهرا.

وإنما قال النسفي: **فيرى لا في مكان**، إلى آخره،[19] لأن من اعتقد بأنه تعالى يرى وهو في مكان وعلى جهة، يكفر.

وإنما قلنا: **في اليقظة**، لأن أكثر العلماء جوّزوا رؤية الله تعالى في المنام لغير الأنبياء.[20]

---

[18] هو مؤلف هذه الرسالة، محمد بن أبي بكر المرعشي المدعوّ بساجقلي زاده.

[19] *العقائد* للنسفي، ص ١٠٥.

[20] اختلف القائلون برؤية الله في الآخرة من أهل السنة في رؤية الله في المنام وفي اليقظة بالقلب؛ انظر: *البداية* للصابوني، ص ٤٣؛ وشرح *العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ١٠٧؛ وشرح *المواقف* للجرجاني، ١٣٠/٨؛ وشرح *الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٢١٦؛ Temel Yeşilyurt, ("Rü'yetullah", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV/311-314.

ز- باب آخر [في وصف الله بما لا يليق]

قال في *التاتارخانية*: **لو وصف الله بما لا يليق، أو سَخِر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره، أو أنكر وعده أو وعيده، يكفر،**[1] انتهى.

قوله: **بما لا يليق،** المراد به ما علم من الكتاب أو السنة المتواترة أو الدليل العقلي اليقيني أنه لايليق به تعالى. والمراد من الوَعْد والوَعيد ما ثبت[2] بالكتاب القطعي الدلالة أو السنة المتواترة كذلك. وأما إذا كان دلالتهما عليهما ظنية، فإن كان إنكاره لأجل أنه يُؤَوِّلهما لا يكفر؛ وإن كان إنكاره بعد تسليم دلالتهما عليهما يكفر.

وكذا يكفر إذا أنكر ما دل عليه خبر الآحاد من القراءات والسنة بعد تسليم ثبوتهما ودلالتهما؛ ولا يدفع الكفر تأويل ما هو قطعي **[٣٤و]** الدلالة من النصوص إذا أنكر مدلوله،

---

[1] نقل ساجقلي زاده قول عالم بن العلاء بتصرف، وتمامه: "**إذا وصف الله بما لا يليق به، أو سَخِر باسم من أسماء الله تعالى، أو بأمر من أوامره، أو أنكر وعده أو وعيده، يكفر.**" (*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٤/٤). انظر: *نصاب الاحتساب* للسَنامي، ص ٣٧٧؛ و*خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٥ظ؛ و*المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٢٢٧/٥-٢٢٨؛ *الأنوار* للأردبيلي، ٢٧٥/٣؛ و*جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢٩٨/٢؛ *الفتاوى البزازية*، ٣٢٣/٦؛ *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣٢.

[2] ل: وما ثبت.

ولا عدم تسليم ثبوت المتواتر، بل الدافع[3] له تأويل ما هو ظني الدلالة، وعدم تسليم ثبوت ما هو خبر الآحاد، فاعرِف.

---

[3] ر: الدفع.

ح- باب حكم انتفاء خوف الله تعالى عن قلب المسلم وحكم التصريح بانتفائه وحكم الإيماء إلى انتفائه

اعلم أن الخشية أخصّ من الخوف، لأنها[1] خوف مقرون بالتعظيم، ويقابلهما الأمن، فإنه عبارة عن انتفائهما.

١- فصل في حكم انتفاء خوفه تعالى عن قلب المسلم

اعلم أنّ[2] أَمْنَ العبد عن عذاب الله تعالى، إما عند ارتكاب أمر محرّم، أو عند عدم ارتكابه؛ والثاني[3] ليس بكفر ولا إثم. والأول على ما قاله ابن نجيم[4] في *رسالة عدّ الكبائر*

[1] ر: لأنهما.

[2] ر + في.

[3] س: وألثاني.

[4] هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري، الشهير بابن نجيم (٩٢٦هـ/١٥٢٠م-٩٧٠هـ/١٥٦٣م):من فقهاء الأحناف، ولد وعاش في القاهرة، وتوفي فيها. من تصانيفه: *الأشباه والنظائر* في أصول الفقه؛ *والبحر الرائق* في شرح *كنز الدقائق* للنسفي في الفقه الحنفي، ثمانية أجزاء، *والرسائل الزينية*، إحدى وأربعون رسالة، في مسائل فقهية؛ *والفتاوى الزينية*؛ *وفتح الغفار في شرح المنار* للنسفي، في أصول الفقه، (*الأعلام* للزركلي، ٦٤/٣؛ Ahmet Özel, “İbn Nüceym, Zeynüddîn”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX/236-237).

والصغائر[5]: **إن كان لاعتقاده أنْ لا عذاب لله، فهو كفر، وإن كان لغلبة الرجاء، فليس بكفر بل كبيرة،**[6] انتهى. وكذا يكفر إن كان أمنُه لاستخفافه عذاب الله تعالى كما سيظهر، و[7]هذا حكم وقوع الأمن في القلب.

٢– فصل في حكم التصريح بالأَمْنِ [من عذاب الله]

فنقول: إن أقرّ صريحا بعدم خشيته أو خوفه منه تعالى بأن قال له أحدٌ مثلا: "اِخْش الله"، أو قال له: "خَف الله"، فقال: "لا أخشى"، أو "لا أخاف"، فتفصيله ما نقله البدر عن

[5] هي *رسالة في عدّ الصغائر والكبائر* لابن نجيم المصري: جمع أحمد ابنُ ابنِ نجيْم إحدى وأربعين رسالةً لابن نجيم في مجلد وسماه *برسائل الزينية*، وفي داخله *رسالة في عدّ الصغائر والكبائر*. طبع في آخر غمز *عيون البصائر* (*شرح الأشباه والنظائر*) لأحمد بن محمد الحموي، مع زيادة رسالةٍ في الخراج للمؤلف في إسطنبول ،سنة ١٢٩٠هـ، وطبع أيضاًهذا المجموع باسم: *رسائل ابن نجيم الاقتصادية*، في القاهرة سنة ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

[6] نقل ساجقلي زاده قول ابن نجيم بتصرف، وتمامه: "قد ذكر الفقهاء أنّ من الكبائر الأمن من مكر الله تعالى واليأس من رحمته. وفي العقائد: واليأس من رحمة الله تعالى كفر، "والأمن من مكر الله تعالى كفر"؛ فيحتاج إلى التوفيق. **والجواب:** أن مرد الكفر من اليأس لإنكار سعة الرحمة للذنوب، ومن الأمن لاعتقاده أنْ لا مكر. ومراد الفقهاء من اليأس: اليأس لاستعظام ذنوبه واستبعاد العفو عنها؛ ومن الأمن: الأمن لغلبة الرجاءعليه بحيث دخل في حدّالأمن، والأوفق بالسنّة طريق الفقهاء..." (*رسائل ابن نجيم الإقتصادية* لزين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم المصري (٩٢٦هـ/١٥٢٠م–٩٧٠هـ/١٥٦٣م)، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص ٣٦٦).

[7] س – و.

التَّيْمِيَّةِ:[8] **من قال لمرتكب حرام: خف الله واتقه، فقال: لا أخاف، كفر؛ وإن كان في أمر غير حرام، لا يكفر، إلا إذا قاله استخفافا، فيكفر،**[9] انتهى.

وشرْح كلامه أنّه إنْ قاله عند ارتكابه حراما، يكفر ظاهرا بلا خلاف، سواء قاله في حالة الغضب أو في حالة الرضاء، لأن ظاهره الصدق. وإرادة حقيقة نفي الخوف وكون عدم

---

[8] ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراني الدمشقيّ الحنبلي (٦٦١هـ/١٢٦٣م-٧٢٨هـ/١٣٢٨م). من أهم علماء الحنابلة. ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر. وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، ومات معتقلا بقلعة دمشق،كان كثير البحث في فنون الحكمة، داعية إصلاح في الدين. آية في التفسير والأصول. من تصانيفه: *العقيدة الواسطية*، و*منهاج السنة*، و*موافقة صحيح المنقول*، و*اقتضاء الصراط المستقيم*، و*الصارم المسلول على شاتم الرسول*، و*الرسالة التدمرية*، و*العقيدة الحموية*، و*الإيمان*، في العقيدة والكلام؛ *مقدمة في أصول التفسير*، و*دقائق التفسير*، و*الإكليل في المتشابه والتأويل*، و*التفسير الكبير*، و*الطبيان في نزول القرآن*، في القراءة والتفسير؛ *الربعون حديثاً*، و*علم الحديث*، و*الكلمة الطيبة*، و*الأحاديث الصحيحة والضعيفة*، في الحديث؛ *الفتاوى الكبرى*، و*مجموع الفتاوى*، و*شرح العمدة في الفقه*، و*السياسة الشرعية*، و*رسالة في مناسك الحج*، و*الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر*، و*العبودية في الإسلام*، في الفقه. (*الأعلام* للزركلي، ١/١٤٤؛ Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *DİA*, İstanbul, 1999, XX/391-405.)

ح: التسمية.

[9] *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٣٠٠/٢، ٣١٥، ولم يعثر هذا القول في كتب ابن تيمية بهذا اللفظ. انظر: *خزانة الفقه* للسمرقندي، ٤٣٨/١؛ و*خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٥ظ؛ و*فتاوى قاضيخان*، ٥٧٢/٣؛ و*المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٢٣٠/٥؛ و*الفتاوى الظهيرية*، ور ٢٤٠و؛ والينابيع لرشيد الدين الرومي، ور ٣٠٧و.

خوفه لاعتقاده أنْ لا عذاب لله لعُصاة المؤمنين، أو لاستخفافه عذاب الله[10] وكلاهما، كفر ديانة. **[٣٤ظ]**

أما الأوّل: فلأنه عدم تصديق قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللّٰهَ لاٰ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾[11] وقد دل الأحاديث الصحيحة بحيث بَلغ الحدُّ المشتركُ إلى حدّ التواتر على أن بعض عُصاة المؤمنين يعذب.

وأما الثاني: فلأنه عدم تصديق قوله تعالى: ﴿**نَبِّئْ عِبَادي أنّي أنَا الغَفُوْرُ الرَّحيمُ وَأنّ عَذَابي هُوَ العَذَابُ الْأَلِيمُ**﴾،[12] ولا يقطع بكفره ديانة لِاحتمال أن يريد الكذب، أو لا يريد حقيقة نفي الخوف بل أراد التهويل وتهديد المخاطب كما قال في *جامع الفصولين*، **قيل**: **لا يكفر من قال: لو كنتَ –بفتح التاء– إلٰهًا أخذتُ منك حقي، إذْ يراد بمثله التهويل لا التحقيق،**[13] انتهى. أو أراد "لا أخافه حَقَّ خَوْفِهِ" كما قاله في *جامع الفصولين*،[14] أو أن يكون أمنه لِغَلبة الرجاء لأجل أنه تعالى كريم حليم[15].

وأما إن قاله عند عدم ارتكابه حراما بل مباحا أو مستحبا، فلا يكفر ظاهرا ولا ديانة أيضا، إلا إذا أراد إنكار عذاب الله[16] مطلقا أو استخفافه، فإنه حينئذ[17] يكفر ديانة.

---

[10] ر: – الله.

[11] سورة النساء، ٤/٤٨،١١٦.

[12] سورة الحجر، ١٥/٤٩.

[13] *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢/٣٠٠.

[14] ر + أو يكون.   جامع الفصولين *لبدر الدين سماوي*، ٢/٣٠٠.

[15] ر: حكيم.

[16] ر + تعالى.

[17] ل: كتب 'حينئذ' في الهامش في التصحيحي؛ ر: ح.

وإنما قلنا: لاحتمال أن يريد الكذب، لما قاله البدر نقلا عن بعض الفتاوي: **من أقرّ بكفر في الماضي طائعا[18] ثم قال: أردت الكذب؛ يكفر، ولا يصدّقه القاضي لأن الظاهر[19] الصدقُ حالة الطَّواعِيَّة، لكن يُديّن،**[20] انتهى.

قوله: **في الماضي**، ظرف لِكفر، لا لأقرّ.

وقوله[21]: **طائعا**، ظرف لأَقَرَّ، احترازٌ عن الإقرار كرها.

وقوله: **يديّن**، أي يقبَل ديانة دعواه إرادة الكذب، فيُفْتيه المفتي، بأنه غير كافر.

قوله: **حالةَ الطَوَاعِيَةِ**، يعني في حالة عدم الإكراه على الإقرار بالكفر في الماضي، إذْ لا يكفر ظاهرا حين الإكراه عليه، لأن ظاهره حينئذ[22] إرادة الكذب.

[٣٥و]

٣- فصل [في نفي الخوف أو الخشية من الله تعالى]

وإنما قلنا: سابقا إنْ أَقَرَّ صَرِيحًا، لأنه إن قال أحدٌ لِمرتكب حرامٍ: "اِخش اللّٰهَ!" أو: "خَفْ اللّٰه!" فقال: "لا" -بدون أن يضمّ إليه- "أخشى وأخاف"، فذلك هو الإيماء إلى انتفاء الخوف.

---

[18] ر – طائعا.

[19] ر: الظا.

[20] *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢/٢٩٧.

[21] ر: قوله.

[22] ر: ح.

فإن قاله في حال عدم الغضب، فيكفر ظاهرا بلا خلاف على ما يفهم ممّا سننقله عن *التاتارخانية*، لأن ظاهره في حالة عدم الغضب إرادة نفي الخشية أو الخوف، لأنه قاله في مقابلة الأمر بأحدهما. والظاهر[23] في نفيهما الصدقُ، وإرادة حقيقة نفي الخشية أو الخوف وكون انتفائهما لاعتقاده أنْ لا عذاب لله تعالى، أو لاستخفافه عذابه تعالى؛ ولا يُقطع بكفره ديانةً لاحتمال ألا يريد نفي أحدهما بل يريد نفي شيء آخر وللاحتمالات السابقة.

وإن قاله في حال الغضب، فقيل: إنه يكفر ظاهرا كما في حال الرضاء، وقيل لا، كما قال في *التاتارخانية*: **قال الفقيه أبو بكر**[24] **في رجل قيل له: ألا تخشى الله؟ فقال: لا! في حالة الغضب، أنه يصير به كافرا، وقيل: ينبغي أن يسأل ماذا أراد بقوله: "لا"؛ فإن أراد نفي الخشية، يكفر، وإن أراد شيئا آخر، لا يكفر،**[25] انتهى.

---

[23] ر: والظا.

[24] لعله أَبُو بكر مُحَمَّد بن سعيد بن مُحَمَّد بن عبد الله الْفَقِيه الْمَعْرُوف بالأعمش. تفقّه على أبي بكر مُحَمَّد بن مُحَمَّد الإسكافي. تفقه عَلَيْهِ وَلَده أَبُو الْقَاسِم عبد الله، والفقيه أَبُو جَعْفَر الهندواني، (*الجواهر المضية في طبقات الحنفية* لأبي محمد محي الدين عبد القادر بن محمد القرشي المصري (٦٩٦هـ/١٢٩٧م-٧٧٥هـ/١٣٧٣م)، هجر للطباعة، القاهرة، ١٤٢٣هـ/١٩٩٣م، ١٦٠/٣)، والذي يرجح هذا: أنّ مؤلف *التاتارخانية* ذكر اسم "**الفقيه** أبو بكر" بلا لقب، وذكره بلقب في موضع آخر هكذا: " **الفقيه أبو بكر الأعمش**" (*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٥٤/١)، بالإضافة إلى أنه لم يعثر في كتب التراجم والطبقات على اسم "الفقيه أبو بكر" إلا "الفقيه أبو بكر الأعمش".

[25] نقل هذا الموضوع في *التاتارخانية* من *المحيط* بلفظ: "قال الفقيه أبو بكر في رجل قيل له: ألا تخشى الله؟ فقال في حالة الغضب: لا! أنه يصير كافرًا، وقيل: ينبغي أن يسأل ماذا أراد بقوله: "لا"؛ فإن أراد نفي الخشية، يكفر، وإن أراد شيئا آخر، لا يكفر." (*التاتارخانية*، لعالم بن العلاء، ٢٣٨/٤)، واللفظ في *المحيط* مثله بفرق "...إن أراد به نفي الخوف يكفر، وإن أراد به شيئا

قوله: **في حال الغضب**، يفهم منه أنه إن قاله في حال عدم الغضب، فلا[26] خلاف في كفره.

قوله: **يصير به كافرا**، أي في الظاهر، ولا يقطع بكفره ديانة كما عرفت.

وقوله: **وقيل ينبغي أن يسأل**[27]، يعني ينبغي ألا يحكم القاضي بكفره بل يسأل[28] عن مراده: فإن قال مرادي نفيُ الخشية، يحكم بكفره، وإن قال مرادي نفي شيء آخر، لا يحكم به.

ثم إنّ قول الفقيه أبي بكر، قيل له: **ألا تخشى الله؟** معناه قيل له ذلك عند ارتكابه أمرا محرما، فاعرفْ.

وإنما قال، **من قال**: **[٣٥ظ] ينبغي أن يسأل ماذا أراد**، لأن حالة الغضب قرينة على أنه لا يريد نفي الخشية، لأن الإنسان كثيرامّا يتكلم في حالة الغضب ما لا يريد ظاهرَه.

قال في *التاتارخانية*: **سُئل أحمدُ الحجبي**[29] **عن امرأة قال لها أخوها: قومي فصلي! فَتَثاقلت، فقال: أما تعرفين الله؟ فقالت: لا! هل تكفر بذلك؟ فقال: الظاهر أنها كفرت**،[30] انتهى.

آخر، لا يكفر..." (*المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٢٣٠/٥). انظر: *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٢٩٨؛ و*خزانة الفقه* للسمرقندي، ٤٣٨/١؛ و*فتاوى قاضيخان*، ٥٧٣/٣؛ و*جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٣٠٠/٢؛ *الفتاوى البزازية*، ٣٢٣/٦.

[26] ل: كتب 'فلا' فوق السطر.

[27] ح: يسئل.

[28] ح: يسئل.

[29] لم يُعثر في كتب الطبقات والتراجم والفقه والفتوى على هذا الاسم. وإنْ كان الاسم كما في نسخة رشيد أفندي (ر): "احمد الحجي" ولعله زين القضاة أحمد بن محمد الحجّي، صاحب

يعني الراجح أنها كفرت ظاهرا، ولا يُقطع بكفرها ديانة.

وإنما قال: **الظاهر**، لأنك قد عرفت أنها لا تكفر ظاهرا عند البعض، بل تُسأل ماذا أرادت، لأن الظاهر أنها قالته في حال الغضب.

وأما إن قاله عند عدم ارتكابه حراما بل قاله عند فعله طاعة أو مباحا، فلا يكفر ظاهرا ولا ديانة أيضا، إلا إذا أراد إنكار عذاب الله تعالى مطلقا، أو قاله لاستخفافه عذابه تعالى، فحينئذ يكفر ديانة.[31]

المنبهات على الاستدلال ليوم الميعاد للنصح والوداد؛ جمع فيه أحاديث ونصائح من الواحد إلى العشرة مثنى وثلاث ورباع، (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ١٨٤٨/٢). ل، س، ب، ح: الحجبي؛ ر: الحجى.

[30] نقل عالم بن العلاء الموضوع بتصرف، وتمامه: "سئل أحمدُ الحجي عن امرأة قال لها أخوها بالغداة: قومي فصلي! فَتَثاقلت، فقال: أما تعرفين الله؟ فقالت: لا! هل تكفر بذلك؟ فقال: الظاهر أنها كفرت..." (*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٨/٤).

[31] ر – "وأما **إن قاله** عند عدم ارتكابه حراما بل قاله عند فعله طاعة أو مباحا فلا يكفر ظاهرا ولا ديانة أيضا إلا إذا أراد إنكار عذاب الله تعالى مطلقا أو قاله لاستخفافه عذابه تعالى فحينئذ يكفر ديانة": كتب هذا القسم في الهامش على سبيل التصحيح.

تذييل[32]

قال في *الأشباه*: **تَكفرُ بقولها: "لا أعرف الله"**،[33] انتهى. يعني تكفر[34] ظاهرا[35]، لأنها أقرّت على نفسها بالكفر، لكن إن أرادت الكذب أو أرادت أنها لا تعرفه حقّ معرفته، لا تكفر ديانة، لكن لا يصدقها القاضي ألبتة، وإن قالتها في حالة الغضب لأنها صرّحت بعدم معرفة الله تعالى.

وأما لو قيل لها: ألا تعرفين[36] الله؟ فقالت: لا، فإنها تكفر ظاهرا إن قالته في حال الرضاء، وإن قالته في حال الغضب ينبغي أن تُسأل ماذا أرادتْ؟ وتفصيل هذا قد سبق، لكن لا فرق في نفي المعرفة بين حالِ ارتكابِ الحرام وبين[37] حال عدم ارتكابه[38]، وقس على هذا.

لو قيل لرجل: ألست بمؤمن؟ أو قيل له: ألستَ بمسلم؟ فقال: ما أنا بمؤمن، أو: ما أنا بمسلم، أو قال[39]: لا، فإنه يكفر ظاهرا، ويحتمل إرادة **[٣٦و]** الكذب أو نفي الكمال.

---

[32] س، ر – تذييل.

[33] *الأشباه والنظائر* لابن نُجَيْم، ص ٢٢١؛ انظر: *جامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٢/٣٠٠.

[34] ر + بقولها.

[35] ح: ظاهر.

[36] ل،ح: تعرف.

[37] ل: كتب ومحي 'بين' في التصحيح.

[38] س، ر، ب – وأما لو قيل لها: ألا تعرفين الله؟ فقالت: لا، فإنها تكفر ظاهرا إن قالته في حال الرضاء؛ وإن قالته في حال الغضب ينبغي أن تُسأل ماذا أرادتْ؟ وتفصيل هذا قد سبق، لكن لا فرق في نفي المعرفة بين حالِ ارتكابِ الحرام وبين حال عدم ارتكابه.

[39] ر – ما أنا بمؤمن أو ما أنا بمسلم أو قال.

قال في *التاتارخانية*: **حكي عن بعض أصحابنا، أن رجلا لو**[40] **قيل له: ألستَ بمسلم؟ فقال: لا، لا يكفر. لأن معناه عند الناس أن أفعاله ليست**[41] **أفعالَ المسلمين،**[42] انتهى. يعني لا يكفر ظاهرا، لأنه عُرف عند الناس في نفي الكمال. وألفاظ الكفر تُحمل في ظاهر الشرع على معانيها العرفية، فالمسألة كذلك.

وإنْ صرّح بنفي الإسلام؛

أقول: هكذا الجواب في بَلَد كان عرف الناس فيه كذلك، وإلا، فيكفر ظاهرا.

٤- فصل [في الأمن واليأس من الله تعالى]

وحُكْم انتفاء رجاء رحمة الله عن قلب المسلم، وحكم التصريح بانتفائه، وحكم الإيماء إلى انتفائه، يقاس قياس العكس على المذكور سابقا في حكم انتفاء خوفه تعالى عن قلب المسلم، وفي حكم التصريح بانتفائه والإيماء إليه، فليشرحه الشارحون.

قال ابن نجيم[43] في *رسالة عدّ*[44] *الكبائر والصغائر*: **إن اليأسَ عن رحمة الله تعالى، إن كان لإنكاره سعة الرحمة للذّنوب، فهو كفر، وإن كان لِاستعظامه**[45] **ذنوبه، فهو ليس بكفر، بل كبيرةٌ.**[46]

---

[40] ل، ر، س، ح – لو.

[41] ل، ر، س، ح: ليس.

[42] *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٦٤/٤. انظر: *الملتقط في الفتاوى* لمحمد بن يوسف السمرقندي، ص ٢٤٤.

[43] ر: نخيم.

[44] ر: عدم.

45 ل، ر، س، ب، ح: لاستعظامه.

46 انظر: *رسائل ابن نجيم*، ٢٥٩.

ط- باب آخر [في إضافة حرف التصغير في عَلَم مضاف إلى اسم الله تعالى]

قال في *التاتارخانية*: **إذا أَدْخل**[1] **شخص "كافَ التصغير"**[2] **في آخر عَلَمٍ مضاف إلى اسم الله تعالى، كأن يقول "عَبْدُ الّلهِكَ" أو "عبد العزيزك"؛ فإن كان جاهلا لا يعلم أن الكاف للتصغير أو لم يكن له في ذلك قصد، لا يكفر، وإن علم ذلك لكن لم يقصد تصغير المضاف إليه بل تصغير المضاف، لا يكفر أيضا، وإنْ قصد تصغير المضاف إليه يكفر،**[3] انتهى.

قوله: **فإن كان جاهلا لا يعلم،** قال في *جامع الفصولين*: **ولو جاهلا لا يدري ما يقول أو لم يتعمده، لا يكفر. وهذا لأنّ اسم الله تعالى [٣٦ظ] وإن كان مضافا إليه**

---

[1] ر: دخل.

[2] بالفارسية (*الفتاوى البزازية*، ٦/٣٢٤).

[3] نقل ساجقلي زاده قول عالم بن العلاء بتصرف، وأصله: "رجل اسمه 'عبد الله' فناداه رجل وأدخل 'حرف الكاف' في آخر 'الله'، فقد قيل: إنه يكفر من غير فصل. وفي *الحاوي*: إن كان يعلم ما يقول يكفر، وإن كان جاهلا لا يعلم، لا يكفر. وفي *الإبانة*: وهو الصحيح. م: [*المحيط*] ورأيت في بعض أصول الفتاوى: إن تعمد تصغير الخالق، يكفر، وإن كان جاهلاً لا يدري ما يقول أو لم يكن له في ذلك قصد لا يكفر، وعلى هذا 'عبد الخالق' و'عبد العزيز' و'عبد الرحمن'. (*التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٤/٢٤١)؛ انظر: *شرح الفقه الأكبر* لعلي القاري، ص ٣١٥؛ و*خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٦و؛ و*المحيط البرهاني* لبرهان الدين البخاري، ٥/٢٣٢؛ و*الأنوار* للأردبيلي، ٣/٢٧٨؛ و*الفتاوى البزازية*، ٦/٣٢٤.

حقيقة ولكن إذا جعل المضاف اسم عَلَمٍ، صار مع المضاف إليه في حكم اسم واحد، فمع 'الكاف' يراد به تصغير رجل سمي به، لا تصغير المضاف إليه،[4] انتهى.

حاصله: أن معنى كاف التصغير الداخل في آخر عَلَمٍ مضاف، تصغيرُ ذي العَلَمِ، لا تصغيرُ المضاف إليه. فمثل "عبد اللهك" ليس كلمة كفر بحسب وضْعه، فلا كفر ظاهرا ولا ديانة أيضاً، إلا في صورة إرادة تصغير المضاف إليه.

واعلم أنّ معنى "كاف التصغير" بالتركية في المسألة[5] المذكورة "عبد اللهجِقْ" –بكسر الجيم– وقد يريد الُّترْكُ بلفظ "جِقْ" الشَّفَقَة على ذي العَلَم.

---

[4] جامع *الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٣٠١/٢.

[5] ح: المسئلة.

ي- باب آخر [في التكلم على الله تعالى على وجه المزاح]

قال في *التاتارخانية*: **من قال: "من خدايم" على وجه المزاح**[1]**، يريد "من خود آيم**[2]**"، فقد كفر،**[3] انتهى.

يعني من قال: **من خُدَآيم**[4] -بفتح الدال ومدّ بعده- بدون إكراه مبيح، وبدون غرض[5] صحيح، بل قاله هازلا، فأوْهم أن[6] 'خداي' كلمة؛ 'وخداي' بالفارسية اسم له تعالى، فأوهم 'أنا خداي'، وما أوهمه كفرٌ ديانةً، لكن[7] أراد كون 'خود' كلمة و'آيم' كلمة أخرى، ومعناه حينئذ[8] 'أنا أجيء'[9] وهذا ليس بكفر، لكن لما أوهم الكفر هازلا استخفّ بدينه، فكفر ديانة وظاهرا.

---

[1] س: كتب 'المزاح' في الهامش في التصحيح. لم يعثر عليه في *التاتارخانية*، انظر لنفس اللفظ: *الأنوار* للأردبيلي، ٢٧٥/٣.

[2] س: خدآيم؛ ر: خدائم.

[3] نقل ساجقلي زاده المسألة بتصرف، وأصله في *التاتارخانية* هكذا: " ولو قال: من خدايم! على وجه المزاح، يعني 'مَنْ خُود آيم' فقد كفر." (*التاتارخانية*، لعالم بن العلاء، ٢٣٩/٤)؛ انظر: *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٥ظ؛ *وفتاوى قاضيخان*، ٥٧٧/٣؛ *والأنوار* للأردبيلي، ٢٧٦/٣؛ *وجامع الفصولين* لبدر الدين سماوي، ٣٠٠/٢.

[4] ر: خدائم.

[5] ر: عرض.

[6] ر + كلمة.

[7] ل: كُتب ' لكن' في التصحيح.

[8] ر: ح.

وأما لو أَسْكَنَ الدَالَ وتلفظ بالهمزة قبل المدّ لا يكفر، إذ لا إيهام حينئذ، وقسْ على المسألة[10] المذكورة كل إيهام بالكفر لقصد الهزْل.

وهذا شأن الفاسقين يمازحون بإيهام الكفر كأن يقول أحدهم: **الخمرُ ليست بحرام**، يوهم بذلك ليست بحرام[11] مطلقا، لكن يريد أنها ليست بحرام[12] على المضطر بغُصَّة في حلقه، أو على المكرَه -بفتح الراء- على شُربها؛ وكأنْ يقولَ: **الصوم ليس بفرض**، يريد على الصبي، وكأن يقول: **أنا كافر**، يريد الكفر بالباطل، كما في قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَكْفُرْ [٣٧و] بِالطَّاغوُتِ**﴾،[13] يريد بذلك المزاح. وذُكر تفصيل الهزل بكلمة الكفر في *رسالة تحقيق الإيمان*.[14]

---

[9] ب : أجى.

[10] ل، ح: المسئلة.

[11] ر – يوهم بذلك ليست بحرام.

[12] ح – يوهم بذلك ليست بحرام مطلقا، لكن يريد أنها ليست بحرام.

[13] سورة البقرة، ٢٥٦/٢.

[14] *رسالة في تحقيق الإيمان والكفر* لساجقلي زاده، المكتبة الملّي بأنقرة ، قسم مجموعة المخطوطات، رقم ١٧٤٧، ٥٣و-٥٦ظ. ويسمى هذه الرسالة أيضاً *برسالة في الإيمان الحقيقي*، انظر: مكتبة السليمانية، قسم فاتح، رقم ٥٣٥٥، ٤و-٥ظ؛ وقسم دنزْلي، رقم ٤٠٩، ٣٢ظ-٣٤ظ.

ك- باب تنزيهه تعالى عن السَّفَه

اعلم أن السفيه ضدّ الحكيم بأحد معنييه. قال الرازي في *التفسير الكبير*: **الحكيم يستعمل بمعنى العليم، وبمعنى الذي يكون فاعلا لِمَا لا اعتراض لأحد عليه،**[1] انتهى.

أقول: فالحكيم في قوله تعالى: ﴿**إنَّ رَبَّكَ حَكيمٌ عَليمٌ**﴾[2] بالمعنى الثاني ألبتة.

وبالجملة: إنّ كونه تعالى حكيما بالمعنى الثاني من ضروريات الدين، يكفر منكره، ومعنى كونه تعالى حكيما، أنه لا يفعل فعلا إلا وهو يشتمل على مصلحة[3] كلية، أو غالبة راجعة إلي العباد، ولا يأمر عباده إلا بما هو صفةُ كمالٍ عقلا، كشكر المنعم، أو بما فيه مصلحة كلية، أو غالبة دينية أو دنيوية راجعة إليهم.

---

[1] قال الرازي في تفسير قوله تعالى ﴿**قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ**﴾ (سورة البقرة، ٣٢/٢): الحكيمُ يُستعمل على وجهين: أحدهمَا: بمعنى العَليمِ فيكون ذلك من صفات الذّات، وَعلى هذا التَفسيرِ نقول: إنَّه تعالَى حكيمٌ في الأزل. الآخَرُ: أنَّه الذي يكون فاعلًا لِما لَا اعترَاض لأحدٍ عليه. فيكون ذلك من صفات الفعل، فلا نقول إنه حكيم في الأزل والأقرب هاهنا أن يكون المراد هو المعنَى الثاني وإلَا لزم التكرار، فكأن الملَائكة قالت: أنت العالم بكل المعلوماتِ فأَمكنك تعليمُ آدمَ، وأنت الحكيم في هذا الفعلِ المصيبُ فيه. (*مفاتيح الغيب*، ٢٢٨/٢).

[2] سورة الأنعام، ٨٣/٦، ١٢٨.

[3] ل: مصطلحة.

وفُسّرت المصلحة[4] بأنها "جلب نفع أو دفع ضرّ" وفسّر في *التلويح*: **النفع بأنه لذة، أو طريق إليها، وفسّر الضر بأنه**[5] **أَلَمٌ، أو طريق إليه.**[6] ومعنى مصلحة كلية، أنها غير مقارنة بالمفسدة أصلا.

وإنما قلنا: أو غَالِبَةً، بمعنى غالبة على المفسدة، لأن فعلَ الحكيم قد يشتمل على المفسدة القليلة بالنسبة إلى المصلحة التي فيه. وذا لا يقدح في كون الفعل حكيما. ومثل ذلك في *شرح المواقف*[7] بأنّ مَن[8] لُدِغَ إصبعه، يؤمر بقطعها لِئلا يَسري السُمّ إلى جميع البدن فيهلك.

وبالجملة: إن ما فعله الله تعالى قد يشتمل على ضرر قليل بالنسبة إلى نفعه، بأن يكون نفعا لأكثر العباد وضررا لقليل منهم، أو يكون نفعا لهم في أغلب[9] أحوالهم وضررا لهم في قليل من أحوالهم، وكذا ما أمرهم به.

وأمّا ما نهاهم عنه فهو: إمّا صفةُ **[٣٧ظ]** نقصان عقلا كالكفر بالمنعم، وكأكل الخبيث، وإما مشتمل على مفسدة كلية أو غالبة، هذا ما لخصّته من كلمات العلماء عظم الله شأنهم.

---

[4] ر: المصطلحة.

[5] ر – بأنه.

[6] *شرح التلويح على التوضيح* للتفتازاني، ١٣٤/٢.

[7] نقل ساجقلي زاده قول التفتازاني بتصرف يسير، وتمامه: "أنّه إذا ألدغ [لُدِغَ] إصبع إنسان وعلم أنها إذا قطعت سلم باقي البدن وإلا سرى الفساد إليه؛ فإنه يأمر بقطعها، ويريده تبعاً لغرادة سلامته من الهلاك، فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرًّا قليلاً"، (*شرح المواقف* للجرجاني، ٢٠٠/٨).

[8] ر – من؛ + قال في.

[9] ر: غلب.

١– فصل [في تنزيه الله عن السَّفَه]

اعلم أن السفه ليس بمحال على الله تعالى عقلا، لإمكانِ أن يفعل الله فعلا لا حكمة فيه إمكانا عقليا. ويعبّر عن المحال العقلي بالمحال الذاتي، لكن ذلك محال عادة، لأن الله تعالى سمّى نفسه المقدسة حكيما. فالسَّفه محال عادي، لا عقلي كما أنّ عدم إدخاله المؤمن الجنة، وعدم إدخاله الكافر النار محالان عاديان لا عقليان.

قال الدوّاني، **قالت المعتزلة: إنّ أفعالَ الله لا تخلو عن حِكَمٍ ومَصَالِحَ، فالجنة والنار غير مخلوقتين اليوم، إذْ لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء .والجواب: لا يجب على الله تعالى رعايةُ الحكمة و**[10]**المصلحة،**[11] إلى هنا كلامه.

أقول: إن أراد أنها لا تجب عقلا فلا يصح جوابا، وإن أراد لا تجب عادة، فهذا لا نقول به.

قال في *التاتارخانية*: **وفي *خزانة الفقه***[12]، **رجل قال: يجوز أن يفعل الله فعلا لا حكمةَ فيه، يكفر، لأنه وصف الله بالسفه، وهو كفر،**[13] انتهى.

---

[10] ر – و.

[11] نقل ساجقلي زاده قول الدواني بتصرف، وتمامه: وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بأنّ أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم و مصالح، والحكمة في خلق الجنة والنار: المجازاة بالثواب والعقاب، وذلك غير واقع قبل القيامة، إجماعاً من المسلمين، فلا فائدة في خلقها الآن، فيكون ممتنعا. والجواب: أنّه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا. (*شرح العقائد العضدية* للدواني، ص ١٢٤). انظر: نفس الكتاب، ص ١٠٥؛ *خلاصة الفتاوى* لافتخار الدين البخاري، ور ٣٥٦و.

[12] هي *خزانة الفقه وعيون المسائل* لأبي الليث إمام الهدى نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي (ت ٣٧٣هـ/٩٨٣م)، وهو مختصر جمع فيه مسائل الفقه معدودة الأجناس، مجموعة الأنظار، ورتب

قوله: **يكفر**، أي ظاهرا، لأن ظاهره الجواز العادي، وأما ديانة فإن أراد الجواز العادي يكفر، وإن أراد الجواز العقلي لا يكفر.

ونقل البدر عن التيمية[14]: **من أنكر حكمةَ مَطَرٍ ونفى، كفر،**[15] انتهى. أي كفر ديانة، لأنه وصف الله تعالى[16] بالسفه.

أقول: فيكفر كلُّ من أنكر حكمةَ فعلٍ من أفعاله تعالى[17]، أو شرع من شرائعه[18] تعالى، فيجب علينا أن نعتقد وجود الحكمة في جميع أفعاله تعالى وشرائعه[19]، وإن لم نعرف الحكمة في بعضها.

فمن قال: "لا أعرف حكمة هذا المطر"، لا يكفر ظاهرا ولا ديانة أيضا، إلا أنْ **[٣٨و]** يريد به نفي الحكمة أو الشك في وجودها.

ترتيب "*الكنز*" ثم نسج صاحب "*المنتقى*" على منواله (*كشف الظنون* لحاجي خليفة، ٧٠٣/١؛ İshak Yazıcı, “Hakîm es-Semerkandî”, *DİA,* İstanbul, 1997, XV/193-194.

13 هذا القول لصاحب *التاتارخانية* ليس لصاحب *خزانة الفقه*، انظر: *التاتارخانية* لعالم بن العلاء، ٢٣٥/٤. ولم يعثر على هذا اللفظ أيضا في *خزانة الفقه*.

14 الصواب "ابن تيمية".

15 انظر: *مجموع الفتاوى* لابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراني الدمشقيّ الحنبلي (٦٦١هـ/١٢٦٣م-٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد وابنه، المدينة المنورة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ٣٥/٨، ٣٨.

16 ر - تعالى.

17 ر- تعالى؛ + العباد.

18 ل: شرايئعه؛ ح: شرايعه.

19 ح: شرايعه.

إن قلت، هل يكفر من قال: "لا فائدة في هذا المطر أصلا"؟

قلت: لا يكفر في الظاهر[20]، إذْ الظاهر[21] أنّ مراده نفي الفائدة الدنيوية بالنسبة إلى النباتات والحيوانات لا نفي الفائدة بالكلية. وقد يكون فائدة إضرار الله تعالى عباده[22] تأديبهم، وزجرهم عن المعاصي، لكن إن أراد بذلك القول نفي الحكمة، يكفر ديانة، فاعرف.

٢- فصل [في الأصلح للعباد على الله تعالى]

قال في *شرح المواقف*: **يجب على الله تعالى عند المعتزلة الأصلح للعبد في الدنيا، ولا يجب عندنا، فيقال لهم: الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ألا يخلق مع أنه مخلوق، فلم يراع في حقه ما كان أصلح له، فلا يكون الأصلح واجبا على الله تعالى،**[23] انتهى.

أقول: النزاع في الوجوب العادي، إذْ لا يجب ذلك عقلا بالاتفاق، بمعنى أنه لا يستحيل عقلا على الله تعالى عدم رعاية الأصلح للعبد.

إن قلت: إذا كان خلق ذلك الكافر غير أصلح له، فيلزم خلوّ خلقه عن الحكمة.

---

[20] ر: الظا.

[21] ر: الظا.

[22] ل، ح: عبادة.

[23] نقل ساجقلي زاده قول المؤلف بتصرف، انظر: *شرح المواقف* للجرجاني، ٨/٢١٨-٢١٩.

قلت: الحكمة في خلقه لا يجب أن تكون راجعة إليه، فيجوز أن تكون الحكمة في خلقه[24] راجعة إلى غيره، كمقاتلة المؤمنين إياه إن كان حربيا، وإعطاء الجزية إن كان ذميّا إلى غير ذلك.

أقول: وبعض الجَهَلَة يقول: **إصلاح العالم لا يجب على الباري،** كأنه استنبطه من عدم وجوب الأصلح للعبد في الدنيا عليه تعالى؛ فإن أراد منه جواز خلوّ بعض أفعاله تعالى عن الحكمة، بأن يكون مشتملا على مفسدة كلية أو غالبة، فهو يكفر ديانة.

أقول: ويتفرع على **[٣٨ظ]** كونه تعالى حكيما، مسائل كثيرة، وأرجو من الله تعالى أن يوفقني على وضع رسالةٍ تحتويها.[25]

---

[24] ر – لا يجب أن تكون راجعة إليه. فيجوز أن تكون الحكمة في خلقه.

[25] انظر *رسالة عادلِيَّة*. (مكتبة قونيا للمخطوطات، قسم مكتبة الشعبية لقونيا، رقم ٦/٣٢٣٨).

ل– باب تنزيه الله تعالى عن جَرَيان الزمان عليه

قال في شرح[1] *المواقف*: **اتّفق أرباب المِلل على أن وجوده تعالى ليس في زمان، لأن الزمان عند المسلمين متجدد، يقدر به متجدد آخر، وذاته تعالى غير متجددة. والزمان عند الفلاسفة مقدار حركة الفلك، ولا يتقدر بذلك المقدار إلا التغيّرات، ولا تغيّر في ذاته تعالى. نعم، وجوده تعالى يقارنه الزمان عند حصوله، وأما أنه تعالى زماني أو آني، أي واقع في أحدهما، فلا،**[2] انتهى.

أقول: وكذا صفاته الذاتيّة ليست بمتجددة، فهي ليست بزمانية.

وأما صفاته الفعلية، وهي عبارة عن تعلقات القدرة أو التكوين، فهي زمانية، لأنها متجددة، ولذا قال تعالى: ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾.[3]

إن قلت: فهل يكفر العوامّ باعتقادهم أنّ هذه السنين والأيام تجري على الله تعالى كما تجرى[4] علينا.

---

[1] ر: أضيف كلمة 'شرح' فوق السطر.

[2] نقل ساجقلي زاده قول المؤلف بتصرف: شرح *المواقف* للجرجاني، ٣١/٨؛ انظر شرح *العقائد النسفية* للتفتازاني، ص ٧٤.

[3] سورة الرحمن، ٢٧/٥٥؛ وشرح *المواقف* للجرجاني، ٣١/٨.

[4] ر: يجرى.

قلت: لا يكفرون ظاهرا، لأن الظاهر أنهم يريدون مقارنة وجوده تعالى للسنين والأيام، ولا يريدون به أنّ ذاته تعالى أو صفة من صفاته الذاتية متغيرةٌ، حتى لو أرادوا به ذلك، يكفرون ديانة.

ولنختم[5] الرسالة بهذا القدر.

والحمد لله الذي بعزته وجلاله تتم الصالحات[6] وسبحان ربّنا رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

[5] ر + هذا.

[6] ر: الصلحت.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية

- ***الإبانة= الإبانة عن أصول الديانة،***

تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري البصري (ت ٣٢٤هـ/٩٣٥-٩٣٦م)، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

- ***أحكام القرآن،***

تأليف أبي بكر أحمد بن علي الرَّازي الجصاص (٣٠٥هـ/٩١٧م-٣٧٠هـ/٩٨١م)، دار إحياء التراث العربي ومؤسّسة التاريخ العربي، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

- ***إحياء علوم الدين،***

تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠هـ/١٠٥٨م-٥٠٥هـ/١١١١م)، دار المعرفة، بيروت، (د. ت).

- ***إشارات المرام من عبارات الإمام*** (شرح على ***الفقه الأكبر، والفقه الأبسط، والوصية، والعالم والمتعلم، ورسالة أبي حنيفة لأبي حنيفة***)،

تأليف كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين المشهور ببياضي زاده (١٠٩٨هـ/١٦٨٧م)، تحقيق يوسف عبد الرزاق، الطبعة الأولى، زمزم ببليشز، قَرجي، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

– *الأشباه والنظائر*،

تأليف ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري (٩٢٦هـ/١٥٢٠م-٩٧٠هـ/١٥٦٣م)، (مع شرحه المسمى *بنزهة النواظر على الأشباه والنظائر* لبن عابدين)، تحقيق محمد مطيع الحافظ، الطبعة الرابعة، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، دمشق، ١٤٢٦-٢٠٠٥.

– *الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة*،

تأليف أحمد بن حسن بن سنان الدين المشهور ببياضي زاده (١٠٤٤هـ/١٦٣٤م-١٠٩٨هـ/١٦٨٧م)، تحقيق إلياس چلبي، Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları، إسطنبول، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

– *الأعلام= قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين*،

تأليف خير الدين زركلي، أبي القيس محمد خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي (١٣١٠هـ/١٨٩٣م-١٤٠٦هـ/١٩٧٦م)، دار العلم للملايين، الطبعة الخمسة العشرة، ٢٠٠٢، لبنان.

– *الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به في علم الكلام*،

تأليف أبي بكر محمد بن طيب بن محمد البصري الباقلاني (ت ٤٠٣هـ/١٠١٣م)، إعداد أحمد فريد المزيدي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

– *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*،

تأليف ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (٥٨٥هـ/١٢٨٦م-٦٩١هـ/١٢٨٠م)، إعداد محمد عبد الرحمن المرعشلي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة تاريخ العربي، بيروت، (د. ت).

- ***الأنوار لأعمال الأبرار***،

تأليف جمال الدين(عز الدين) يوسف بن إبراهيم الأردبيلي الشافعي (٧٩٩هـ /١٣٩٧م [؟])، تحقيق خلف مفضي المطلق، دار الضياء، الطبعة الأولى، الكويت، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

- ***البحر الرائق شرح كنز الدقائق***،

تأليف ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري (٩٢٦هـ/١٥٢٠م-٩٧٠هـ/١٥٦٣م)، إعداد زكريّا عميرات، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- ***البداية= البداية في أصول الدين***،

تأليف أبي محمد نور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكرالصابوني (ت ٥٨٠هـ/١١٨٤م)، إعداد بكر طوبل أوغلي، النشريات الرئاسية الشؤن الدينية، الطبعة السابع، أنقرة، ٢٠٠٠.

- ***بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة***،

تأليف عبد المعتال الصعيدي، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٣٢٠هـ/١٩٩٩م.

- ***تاريخ الطبري*** (***تاريخ الرسل والملوك***)،

تأليف أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤هـ-٣١٠م)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، القاهرة، (د.ت).

- ***تاريخ مدينة دمشق***،

تأليف أبي القاسم هبة الله بن عبد الله المعروف بابن العساكر(٤٩٩هـ/٥٧١هـ)، دار الفكر، لبنان، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

- ***تبصرة الأدلة في أصول الدين،***

تاليف أبي المعين ميمون بن محمد بن محمد النسفي (٤٣٨هـ/١٠٤٧م-٥٠٨هـ/١١١٥م)، تحقيق حسين آتاي، طبع رئاسة الشئون الدينية للجمهورية التركية، أنقره، ٢٠٠٤.

- ***التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين،***

تأليف أبي مظفر عماد الدين شَهفور بن طاهر بن محمد الإسفراييني (ت ٤٧١هـ/١٠٧٨م)، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ١٩٨٣م، بيروت.

- ***تبيين المَحارم،***

تأليف سنان أفندي، سنان الدين يوسف بن حسام الدين الآماسي (٨٩٣هـ/١٤٨٨م-٩٨٦هـ/١٥٧٨م)، مكتبة ولاية جُروم الشعبية في تركيا، رقم ٣٧٧٣.

- ***تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي،***

تأليف أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي (٨٤٩هـ/١٤٤٥م-٩١١هـ/١٥٠٥م)، تحقيق أبو القتيبة نظر محمد الفارَيابي، الطبة الثانية، مكتبة الكوثر، الرياض، ١٤١٥هـ.

- ***الترغيب والترهيب،***

تأليف أبي محمد ذكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله المنذري (٥٨١هـ/١١٨٥م-٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٢٤هـ.

- ***تلخيص المحصل***،

تأليف ناصر الدين محمد بن محمد الطوسي (٥٧٩هـ/١١٨٣م-٦٧٢هـ/١٢٧٤م)، (طبع مع *مُحصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين* للرازي)، إعداد طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د. ت).

- ***التلخيص في تفسير القرآن العظيم***،

تأليف أبي العباس موفق الدين أحمد بن يوسف بن الحسن الكواشي المصيلي (٥٩٠؟هـ/١١٩٤؟م-٦٨٠هـ/١٢٨١م)، جمهورية العراق ديوان الوقف السني مركز دراسات والبحوث الإسلامية، بغداد، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

- ***التلخيص في علوم البلاغة***،

تأليف أبي مآلي جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر الخطيب القزويني (٦٦٦هـ/١٢٦٨م-٧٣٩هـ/١٣٣٨م)، ومعه شروح التفتازاني وابن يعقوب المغربي والسبكي والحواشي أخرى، دار الكتب العلمية، بيروت.

- ***تهافت الفلاسفة***،

تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠هـ/١٠٥٨م-٥٠٥هـ/١١١١م)، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثامن، دار المعارف، القاهرة، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢.

- ***جامع الفصولَين***،

تأليف بدر الدين محمود بن إسماعيل (إسرائيل) الحنفي الشهير بابن قاضي سماوه (٧٤٠؟هـ/١٣٣٩؟م-٨٢٣هـ/١٤٢٠م)، الطبعة الأولى، المطبعة الأزهرية، ١٣٠٠.

– ***الجواهر المضية في طبقات الحنفية،***

تأليف أبي محمد محي الدين عبد القادر بن محمد القرشي المصري (٦٩٦هـ/١٢٩٧م-٧٧٥هـ/١٣٧٣م)، تحقيق عبد الفتاح الحلو، الطبعة الثانية، هجر للطباعة، ١٤٢٣هـ/١٩٩٣م.

– ***حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح،***

تأليف أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحاوي (١٢٣١هـ) الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

– ***حاشية على شرح العقائد* للتفتازاني،**

تأليف شمس الدين أحمد بن موسى الخيالي (ت ٨٧٥هـ/١٤٧٠م)، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ.

– ***الحث= الحث على البحث*** **(*رسالة في استحسان الحوض في علم الكلام*)،**

تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري البصري (ت ٣٢٤هـ/٩٣٥-٣٦م)، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الطبعة الثانية، حيدر آباد، ١٣٤٤هـ.

– ***خزانة الفقه وعيون المسائل،***

تأليف أبي الليث إمام الهُدى نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي (ت ٣٧٣هـ/٩٨٣م)، تحقيق صلاح الدين الناهي، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

– ***خلاصة الفتاوى،***

تأليف افتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشاد البخاري (٥٤٢هـ/١١٤٧م)، مخطوطة، مكتب مركز الشئون الدينية -إسطانبول (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi)، رقم ١٤٠.

- ***الذخيرة،***

تأليف أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المصري القرافي (٦٢٦هـ/١٢٢٩م-٦٨٤هـ/١٢٨٥م)، تحقيق محمد حجّي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١١٩٤م.

- ***رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار،***

تأليف ابن العابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي (١١٩٨هـ/١٧٨٤م-١٢٥٢هـ/١٨٣٦م)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، طبعة جاصة، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

- ***رسائل ابن نجيم الاقتصادية* المسماة *الرسائل الزينيّة في مذهب الحنفية،***

تأليف زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم المصري (٩٢٦هـ/١٥٢٠م-٩٧٠هـ/١٥٦٣م)، تحقيق محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، الطبعة اللأولى، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

- ***رسالة التنزيهات،***

تأليف الساچقلي زاده محمد بن أبي بكر المرعشي الحنفي، (ت١١٥٥هـ)، المكتبة السليمانية، قسم لاله لي (Lâleli)، رقم ٣٦٥٩؛

-----، مكتبة بايزيد، قسم بايزيد، رقم ٢٩٧٦؛

ـــــــ، المكتبة السليمانية، قسم أسعد أفندي، رقم ١١٨٤؛

ـــــــ، المكتبة السليمانية، قسم حميدية، رقم ١٤٤٢؛

ـــــــ، مكتبة الملة العامة، قسم رشيد أفندي، رقم ٣١٠؛

ـــــــ، مكتبة الملة العامة، قسم رشيد أفندي، رقم ١٠٠٧؛

ـــــــ، مكتبة الملة العامة، قسم رشيد أفندي، رقم ١٠٣٨.

- ***رسالة في تحقيق الإيمان والكفر*** (***رسالة في الإيمان الحقيقي***)،

تأليف ساجقلي زاده، المكتبة المِلّي بأنقرة ، قسم مجموعة المخطوطات، رقم ١٧٤٧، ٥٣و-٥٦ظ.

ـــــــ، مكتبة السليمانية، قسم فاتح، رقم ٥٣٥٥، ٤و-٥ظ؛ وقسم دنِزْلي، رقم ٤٠٩، ٣٢ظ-٣٤ظ.

- ***رسالة في تحقيق الكلام النفسي***

تأليف عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٦٨٠هـ/١٢٨١م-٧٥٦هـ/١٣٥٥م)، المكتبة المِلّي، قسم مكتبة عدنان أوتوكَن الشعبية بأنقرة في تركيا، رقم ٦٨٧، ٦٩ظ-٧٩و.

- ***سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السّيئ في الأمة***،

تأليف محمد ناصر الدين الألباني (١٣٣٢هـ/١٩١٤م-١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

- ***سنن ابن ماجه***،

تصنيف أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (٢٠٩ﻫ/٨٢٤م–٢٧٣ﻫ/٨٨٧م)، إعداد عماد لطيف وياسر حسن وعز الدين ضلِّي، الطبعة اللأولى، مؤسسة الرسالة الناشرون، دمشق، ١٤٣٤ﻫ/٢٠١٣م.

– ***سنن أبي داود***،

تصنيف أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٠٢ﻫ/٨١٧م–٢٧٥ﻫ/٨٨٩م)، شركة دار الأرقام بن أرقام، إعداد هيثم بن نزار تميم، الطبعة الأولى، دار الأرقم، بيروت، ١٤٢٠ﻫ–١٩٩٩م.

– ***سنن الترمذي*** (***الجامع الصحيح***)،

تصنيف أبي عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي (٢٠٩ﻫ/٨٢٤م–٢٧٩ﻫ/٨٩٢م)، إعداد محمد بربر، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٣٠ﻫ /٢٠٠٩م.

– ***سنن الدارقطني*** (***السنن***)،

تصنيف أبي الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي الدارقطني (٣٠٦ﻫ/٩١٨م–٣٨٥ﻫ /٩٩٥م)، تحقيق عبد الغني مسْتو، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٩ﻫ/٢٠٠٨م.

– ***سنن الدارمي*** (***مسند الدارمي***)،

تصنيف أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام التميمي الدارمي (١٨١ﻫ/٧٩٧م–٢٥٥ﻫ/٨٦٩م)، تحقيق عبد الغني مسْتو، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٣١ﻫ/٢٠١٠م.

– ***سنن النسائي*** (***المجتبى***)،

تصنيف أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، (٢١٥هـ/٨٣٠م-٣٠٣هـ/٩١٥م)، تحقيق عبد الغني مسْتو، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.

- ***شرح الأصول الخمسة،***

تأليف أبي الحسن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهَمَداني (ت ٤١٥هـ/١٠٢٥م)، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

- ***شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه،***

تأليف سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (٧٢٢هـ/١٣٢٢م-٧٩٢هـ/١٣٩٠م)، تخريج زكريا عميرات، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).

- ***شرح رسالة التنزيهات،***

تأليف السچقلي زاده محمد بن أبي بكر المعشي الحنفي، (١١٤٥هـ/١٧٣٢م)، المكتبة السليمانية، قسم لاللي، رقم ٣٦٥٩؛

------، المكتبة السليمانية، قسم أساد أفندي، رقم ١١٨٤؛

------، المكتبة السليمانية، قسم حمدية، رقم ١٤٤٢؛

------، المكتبة الملة العامة، قسم رشيد أفندي، رقم ١٠٠٧؛

------، المكتبة الملة العامة، قسم رشيد أفندي، رقم ١٠٣٨.

- ***شرح السنوسية الكبرى المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد***

تأليف أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني (٨٣٢هـ/١٤٢٨م-٨٩٥هـ/١٤٩٠م)، تعليق عبد الفتاح عبد البركة، دار القلم، الكويت، ١٤٠٦/١٩٨٦.

– ***شرح العقائد العضدية،***

تأليف أبي عبد الله جلال الدين محمد بن أسعد بن محمد الدواني (٨٢٧هـ/١٤٢٤م-٩٠٨هـ/١٥٠٢م)، (مع *التعليقات* عليه لجمال الدين الحسيني الأفغاني (١٨٣٨هـ-١٨٩٧م) ولمحمد عبده (١٨٤٩هـ-١٩٠٥م)، إعداد هادي خسرو شاهي، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢.

– ***شرح العقائد النسفية،***

تأليف سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (٧٢٢هـ/١٣٢٢م-٧٩٢هـ/١٣٩٠م)، علق عليه عبد السلام بن عبد الهادي الشنّار، الطبعة الأولى، دار البيروتي ودار ابن عبد الهادي، ١٤٢٨هـ /٢٠٠٧.

– ***شرح قَطْر النداى وبَلّ الصَدى،***

تأليف أبي محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف ابن هشام النحوي (٧٠٨هـ/١٣٠٩م-٧٦١هـ/١٣٦٠م)، إعداد محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

– ***شرح كتاب الفقه الأكبر (منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر)،***

تأليف أبي الحسن نور الدين علي بن سلطان محمد القاري الهروي (١٠١٤هـ/١٦٠٥م)، إعداد علي محمد دندَل، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١١.

– ***شرح المواقف=شرح كتاب المواقف،***

تأليف السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (٧٤٠هـ/١٣٤٠م-٨١٦هـ/١٤١٣م)، (مع *حاشية السيالكوتي* (٩٨٨هـ/١٥٨٠م-١٠٦٧هـ/١٦٥٧م)، *والچلبي* (٨٤٠هـ/١٤٣٦م-٨٩١هـ/١٤٨٦م)، تحقيق محمود عمر الدمياطي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

- ***شرح المقاصد***

تأليف سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٢٢هـ/١٣٢٢م- ٧٩٧هـ/١٣٩٧م)، إعداد إبراهيم شمس الدين، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١١م.

- ***شرح منار الأنوار في أصول الفقه،***

تأليف عبد الطيف بن عبد العزيز الشهير بابن ملك (ت بعد٨٢١هـ-١٤١٨م)، دار الكتب العلمية (الطبعة المصورة عن النسخة "المطبعة النفسية العثمانية")، بيروت، ١٣٠٨هـ.

- ***صحيح ابن حبان (المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع)،***

تصنيف أبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد البُستي (٢٧٧هـ/٨٩٠م-٣٥٤هـ/٩٦٥م)، ترتيب علاء الدين أبي الحسن علي بن بلبان بن عبد الله الفارسي، تحقيق شُعيب الأنؤوط، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ ١٩٩٣م.

- ***صحيح ابن خزيمة،***

تأليف أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري (٢٢٣هـ/٨٣٨م-٣١١هـ/٩٢٤م)، تحقيق محمدمصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، (د. ت).

- ***صحيح البخاري (الجامع الصحيح)،***

تصنيف أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري الجُعْفي، (١٩٤ﻫ/٨١٠م–٢٥٦ﻫ/٨٧٠م)، إعداد يوسف الحاج أحمد، مكتبة علم الحديث، الطبعة الأولى، مكتبة دار العلم الحديث، ١٤٢٦ﻫ/٢٠٠٥م.

– ***الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية،***

تأليف أبي نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت قبل ٤٠٠ﻫ/١٠٠٩م)، تحقيق أحمد عبد الغفو عطّار، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م.

– ***صحيح مسلم (الجامع الصحيح)،***

تصنيف أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القريشي النيسابوري (٢٠٦ﻫ/٨٢١م–٢٦١ﻫ/٨٧٥م)، ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة عباد الرحمن، مصر، ١٤٢٩ﻫ/٢٠٠٨م.

– ***العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية،***

تأليف إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤١٩ﻫ/١٠٢٨م–٤٧٨ﻫ/١٠٨٥م)، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢ﻫ/١٩٩٢م، (د. ط).

– ***غرائب القرآن ورغائب الفرقان،***

تأليف نظام الدين حسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت ٧٣٠ﻫ/١٣٢٩م)، تحقيق زكريا عميران، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦ﻫ/١٩٩٦م.

– ***الفتاوى البزازية (الجامع الوجيز في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان)***

تأليف محمد بن محمد شهاب البزازي الكردري (٨٢٧هـ/١٤٢٤م)، المطبعة الأولى الأميرية، القاهرة، ١٣١٠هـ.

– ***الفتاوى التاتارخانية في الفقه الحنفي،***

تأليف عالم بن العلاء الأندريتي (الأندرپتي) الدهلوي الهندي (٧٨٦هـ /١٣٨٤م)، تحقيق القاضي سجّاد حسين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

– ***الفتاوى السراجية،***

تأليف أبي محمد (أبي الحسن) سراج الدين علي بن عثمان بن محمد بن سليمان التيمي الفرغاني الأوشي (ت ٥٧٥هـ/١١٧٩م)، تحقيق: محمد عثمان البستَوي، دار العلوم زكريا ودار الكتب العلمية، جنوب إفريقيّة، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

– ***الفتاوى الظهيرية (كتاب فوائد الظهيرية)،***

تأليف ظهير الدين أبي بكر محمد بن أحمد القاضي الحنفي البخاري (ت ٦١٩هـ/١٢٢٢م)، المكتبة السليمانية، قسم مراد ملا، رقم ١١٣٦.

– ***فتاوى قاضيخان (فتاوى الخانية)،***

تأليف أبي المحاسن فخر الدين حسن بن منصور بن محمود قاضيخان (٥٩٢هـ/١١٩٦م)، طبعة الأولى الأميرية، القاهرة، ١٣١٠هـ.

– ***الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية منهم،***

تأليف أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي (٣٥٠؟هـ/٩٦١؟م-٤٢٩هـ/١٠٣٧م)، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، (د. ت).

- ***الفصل في الملل والأهواء والنِحَل***

تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلوسي القرطبي (ت ٤٥٦هـ/١٠٦٤م)، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

- ***الفقه الأكبر،***

المنسوب إلى أبي حنيفة نعمان بن ثابت (٨٠هـ/٦٩٩م-١٥٠هـ/٧٦٧م)، (مع شرحه *منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر* لعلي بن سلطان محمد القاري، إعداد علي محمد دندل، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١١م.

- ***فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة،***

تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠هـ/١٠٥٨م-٥٠٥هـ/١١١١م)، دار الحكمة، دمشق، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

- ***القاموس المحيط،***

تأليف أبي الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي الشيرازي (٧٢٩هـ/١٣٢٩م-٨١٧هـ/١٤١٥م)، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للطبعة الأميرية سنة ١٣٠١هـ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

- ***القصيدة النونية،***

تأليف جلال الدين زاده خضر بك چلبي (٨١٠هـ/١٤٠٧م-٨٦٤هـ/١٤٥٩م)، (مع شرحها خير *القلائد* شرح *جواهر العقائد* لعثمان العرياني)، شركت صحافي عثمانية، إسطنبول، ١٣١٢.

- ***الكاشف= الكاشف عن حقائق السنن الشهير بشرح الطيبي على مشكاة المصابيح،***

لأبي محمد شرف الدين حسين بن عبد الله بن محمد الطيبي (ت ٧٤٣هـ/١٣٤٣م)، تحقيق عبد الحميد هِندَاوي، الطبعة الألى، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة والرياض، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

- ***كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد،***

تأليف إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤١٩هـ/١٠٢٨م-٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، ، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٠م.

- ***كتاب الأسماء والصفات***

تأليف أبي بكر أحمد بن الحسن البيهقي (٣٨٤هـ/٩٩٤م-٤٨٥هـ/١٠٦٦م)، تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة الوادي، القاهرة، د. ت.

- ***كتاب التعريفات،***

تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني، (٧٤٠هـ/١٣٤٠م- ٨١٦هـ/١٤١٣م)، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥.

- ***كتاب التوحيد،***

تأليف أبي منصور محمد بنمحمد الماتريدي السمرقندي (ت ٣٣٣هـ/٩٤٤م)، تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد آروتشي، الطبعة الأولى، وقف ديانة بركيا مركز البحوث الإسلامية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

- ***كتاب فردوس الأخبار بمأثور الخطاب المخرّج على كتاب الشهاب***،

تأليف أبي شجاع شيرويَة بن شَهْرَدار الديلمي (٤٤٥ه/١٠٥٣م-٥٠٩ه/١١١٥م)، (مع *تسديد القدس* للعسقلاني)، تحقيق فوّاز أحمد الزمرلي ومحمد المقصم بالله البغدادي، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٠٤٧ه/١٩٨٧م.

- ***كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية*** **(*مع التعليقات السنية على الفوائد البهية*)**،

تأليف أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (١٣٠٤ه/١٨٨٦م)، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر،١٣٢.

- ***كتاب المبسوط***،

تأليف شمس الأئمة محمد بن سهل أحمد السرخسي (ت ٤٨٣ه-١٠٩٠م)، دار المعرفة، بيروت.

- ***كتاب المسايرة في علم الكلام***،

تأليف كمال الدين محمد بن عبد الوحيد بن عبد الحميد بن الهمام (٨٦١ه/١٤٥٧م)، Çağrı Yayınları، إستنبول، ١٩٧٩.

- ***المواقف= كتاب المواقف***،

تأليف عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٦٨٠ه/١٢٨١م-٧٥٦ه/١٣٥٥م)، (مع *شرح السّيد الشريف علي بن محمد الجرجاني* (٧٤٠ه/١٣٤٠م-٨١٦ه/١٤١٣م) *وحاشية السيالكوتي* (٩٨٨ه/١٥٨٠م-١٠٦٧ه/١٦٥٧م)، *والچلبي* (٨٤٠ه/١٤٣٦م-٨٩١ه/١٤٨٦م)، تحقيق محمود عمر الدمياطي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٣٣ه/٢٠١٢م.

- ***الكشاف= الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،***

تأليف أبي القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري (٤٦٧هـ/١٠٧٥م-٥٣٨هـ/١١٤٤م)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، الطبعة الأولى، مكتبة العُبَيْكان، الرياض، ١٤٢٨هـ-١٩٩٨م.

- ***كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون،***

تأليف مصطفى بن عبد الله الشهير بكاتب چلبي أو بحاجي خليفة (١٠١٧هـ/١٦٠٩م-١٠٦٧هـ/١٦٥٧م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (طبع مطبعة المعارف بأنقره في ١٩٤١م).

- ***كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحادث على ألسنة الناس،***

تأليف أبي الفدا إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني (١٠٨٧هـ/١٦٧٦م-١١٦٢هـ/١٧٤٩م)، إعداد محمد عبد العزيز الخالدي، الطبعة الألى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

- ***لسان العرب،***

تأليف ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري الرويفي (٦٣٠هـ/١٢٣٢م-٧١١هـ/١٣١١م)، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

- ***اللمع= اللمع في الرّدّ على أهل الزّيغ والبِدَع،***

تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري البصري (ت ٣٢٤هـ/٩٣٥-٣٦م)، (مع *رسالة في استحسان الحوض في علم الكلام* للمصنّف)،إعداد محمدأمين الضنّاوي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

- ***مجموع الفتاوى،***

تأليف ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراني الدمشقيّ الحنبلي (٦٦١هـ/١٢٦٣م-٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد ومحمد بن عبد الرحمن، المدينة المنورة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

- ***محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين،***

تأليف أبي عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الرازي الطبرستاني (٥٤٣هـ/١١٤٩م-٦٠٦هـ/١٢١٠م)، (وبذيله *تلخيص المحصّل* لنصير الدين الطوسي)، إعداد طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د. ت).

- ***المحيط البرهاني في الفقه النعماني،***

تأليف برهان الدين (برهان الشريعة) أبي المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن مازه المرغيناني البخاري (٥٥١هـ/١١٥٦م-٦١٦هـ/١٢١٩م)، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

- ***مختصر القدوري في الفقه الحنفي،***

تأليف أبي الحسين أحمد بن أبي بكر محمد بن أحمد بن جعفر القدوري البغدادي (٣٦٢هـ/٩٧٣م-٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، تحقيق كامل محمد محمد عويضة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- ***مدارك التنزيل وحقائق التأويل،***

تأليف أبي البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (٦٢٠هـ/١٢٢٣م-٧١٠هـ/١٣١٠م)، تحقيق يوسف علي بدوي، الطبعة الأولى، دار الكلم الطيب، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

- ***مرقاة المفاتيح*** (***شرح مشكاة المصابيح***)،

تأليف أبي الحسن نور الدين علي بن سلطان محمد القاري الهروي (١٠١٤هـ/١٦٠٥م)، إعداد صدقي محمد جميل العطار، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

- ***مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية***،

تأليف شمس الدين أحمد بن سليمان المعروف بابن كمال باشا (٩٤٠هـ/١٥٣٤م)، تحقيق سعيد عبد اللطيف، دار الفتح للدراسات والنشر، عمّان، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

- ***المسامرة*** (***شرح كتاب المسايرة في علم الكلام لابن همام***)،

تأليف كمال الدين محمد بن عبد الوحيد بن عبد الحميد بن الهمام (٨٦١هـ/١٤٥٧م)، Çağrı Yayınları، إستنبول، ١٩٧٩.

- ***المستدرك على الصحيحين***،

تصنيف أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد الحاكم النيسابوري (٣٢١هـ/٩٣٣م-٤٠٥هـ/١٠١٤م)، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، دارالمعرفة، بيروت.

- ***المستصفى من أصول الفقه***،

تأليف أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠هـ/١٠٥٨م-٥٠٥هـ/١١١١م)، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

- ***المسند***،

تأليف أحمد بن محمد بن حنبل (١٦٤ﻫ/٧٨٠م-٢٤١ﻫ/٨٥٥م)، شرح حمزة أحمد الزين، الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٦ﻫ/١٩٩٥م.

- ***مشكاة المصابيح***،

تاليف أبي عبد الله ولي الدين محمد بن عبد الله التبريزي (٧٤١ﻫ/١٣٤٠م)، (مع شرحه المسماة *الكاشف عن حقائق السنن* الشهير *بشرح الطيبي على مشكاة المصابيح*)، تحقيق عبد الحميد هِندَاوي، الطبعة الألى، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة والرياض، ١٤١٧ﻫ/١٩٩٧م.

- ***معالم السنن (شرح سنن أبي داود)***،

تأليف أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي (٣٨٨ﻫ)، إعداد عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٨ﻫ-١٩٩٧م.

- ***معجم المؤلفين= معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية***،

تأليف عمر رضا كحالة (١٩٠٥ﻫ-١٩٨٧م)، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤ﻫ/ ١٩٩٣م.

- ***المعجم الوسيط***،

لإبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات وحامد عبد القادر ومحمد علي النجار، المكتبة الإسلامية، إسطنبول، (د. ت).

- ***مفاتيح الغيب***،

تأليف أبي عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الرازي الطبرستاني (٥٤٣هـ/١١٤٩م-٦٠٦هـ /١٢١٠)، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١/١٤٠١م.

– *مفردات ألفاظ القرآن،*

تأليف الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الإصفهاني (٣٤٣هـ/٩٥٤م-في ربع العصر الخامسهـ/ في ربع العصر الحادي عشر م)، تحقيق صفوان عدنان داودي، دار الشامية، بيروت، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

– *مقالات الإسلاميين،*

تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري (٢٦٠هـ/٨٧٣-٨٧٤م-٣٢٤هـ/٩٣٥-٩٣٦م)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

– *الملتقط في الفتاوى الحنفية،*

تاليف ناصر الدين أبي القاسم محمد بن يوسف الحسيني السمرقندي (ت ٥٥٦هـ-١١٦١م)، تحقيق محمود نصار ويوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

– *الملل والنحل،*

تأليف أبي الفتح تاج الدين محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٤٧٩هـ/١٠٨٦م-٥٤٨هـ/١١٥٣م)، تحقيق أمير علي مَهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

– *منار الأنوار في أصول الفقه،*

تأليف أبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي (٧١٠ﻫ - ١٣١٠م)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٠٨.

- ***المنتخل في الجدل،***

تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠ﻫ/١٠٥٨م-٥٠٥ﻫ/١١١١م)، تحقيق علي بن عبد العزيز علي العميريني، الطبعة الأولى، دار الوراق، رياض، ١٤٢٤ﻫ،٢٠٠٤م.

- ***المنخول من تعليقات الأصول،***

تأليف تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠ﻫ/١٠٥٨م-٥٠٥ﻫ/١١١١م)، تحقيق محمد حسن هيتو، الطبعة الأولى، دار الفكر، د.ط، د.ت.

- ***الموطأ*** (**رواية يحيى بن يحيى الليثي**)،

تصنيف أبي عبد الله مالك بن أنس بن مالك أبي عامر الأصبحي اليمني (٩٣ﻫ/٧١٢م-١٧٩ﻫ/٧٩٥م)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٩.

- ***نصاب الاحتساب،***

تأليف *نصاب الاحتساب* لعمر بن محمد بن عَوَّض السَنامي (الربع الأول من قرن الثامن ﻫ)، تحقيق مريزن سعيد مريزن عسيري، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ١٤٠٦ﻫ/١٩٨٦م.

- ***نقض أساس التقديس***

تأليف ابن تيمية، أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقيّ الحنبلي (٦٦١ﻫ/١٢٦٣م-٧٢٨ﻫ/١٣٢٨م)، تحقيق موسى بن سليمان الدويش، الطبعة الأولى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤٢٥ﻫ.

- ***الينابيع في معرفة الأصول والتفاريع،***

تأليف أبي عبد الله رشيد الدين محمود (محمد) بن رمضان الرومي، كان حيّا ٦١٦هـ/١٢١٩م، مخطوطة، مكتبة إسطنبول للشؤون الدينية (İstanbul Müftülüğü)، رقم ٢٤، ٢٥.

المراجع غير العربية

Altuntaş, Hayrani, “ed-Dehriyye”, *DİA*, İstanbul, IX/107-109.

Apaydın, H. Yunus, "Meşhur”, *DİA,* İstanbul, 2004, XXIX/368-371.

Aruçi, Muhammed, “Senûsî, Muhammed b. Yûsuf”, *DİA,* İstanbul, 2009, XXXVI/534-535.

Aslantürk, Ayşe Hümeyra, “Nesefi, Necmeddin”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI/571-573.

Ata, Memet Mahfuz, “Kevâşi”, *DİA*, Ankara, 2002, XXV/341-342.

Bebek, Adil, “Hayâlî”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII/3-5.

Bedir, Murteza, Ferhat Koca, “Pezdevî, Ebü’l-Usr”, *DİA,* İstanbul, 2007, XXXIV/264-266.

Çağrıcı, Mustafa, "Gazzâlî", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII/489-505.

Dindar, Bilal, “Bedreddîn Simâvî”, *DİA*, İstanbul, 1992, V/331-334.

Güngör, Mevlüt, "Cessâs”, *DİA,* İstanbul, 1993, VII/427-428.

Hamîdullah, Muhammed, “Serahsî, Şemsüleimme”, *DİA,* İstanbul, 2009, XXXVI/544-547.

İlhan, Avni, “Badâ”, *DİA,* İstanbul, 1992, V/290-291.

Kapar, M. Ali, “Hanîfe, Benî Hanîfe”, *DİA,* İstanbul, 1997, XVI/42.

Kaya, Eyüp Said, “Sinan Efendi”, *DİA,* İstanbul, 2009, XXXVII/228-229.

Kılıç, Hulusi “Cevherî, İsmâil b. Hammâd”, *DİA,* İstanbul, 1993*,* VII/459.

Koca, Ferhat, “İbn Teymiyye, Takıyyüddîn”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX/391-405.

Köse, Saffet, "Erdebîlî, Yûsuf b. İbrâhîm", *DİA*, İstanbul, 1995, XI/279-280.

Karlığa, H. Bekir, "Gazzâlî, *DİA,* İstanbul, 1996, XIII/518-530.

Kılıçer, M. Esat, "Buhârî, Zahîruddîn", *DİA*, İstanbul, 1992, VI/376-377.

___ "Buhârî, Tâhir b. Ahmed", *DİA,* İstanbul, VI/376.

Koca, Ferhat, "el-Fetâvâ't-Tatarhhâniyye", *DİA*, 1995, İstanbul, XII/446-447.

Kutlu, Sönmez "Kerrâmiyye", *DİA*, Ankara, 2002, XXV/294-296.

Öz, Mustafa, "Keysâniyye", *DİA,* Ankara, 2002, XXV/362-364.

Özcan, Tahsin, "Saçaklızâde Mehmet Efendi", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV/369-370.

Özel, Ahmet, "Alim b. Alâ' " *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfi, Ankara, 2013.

___"Buhârî, İfihâruddîn Tâhîr b. Ahmed", *Hanefi Fıkıh Âlimleri,* Ankara, 2013.

___ "İbn Nüceym, Zeynüddîn", *DİA*, İstanbul, 1999, XX/236-237.

___ "Sadruşşehîd", *DİA,* İstanbul, 2008, XXXV/425-247.

___ "Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf", *DİA,* İstanbul, 2009, XXXVI/479-480.

Toprak, Mehmet Sait, "Ûşî", *DİA,* İstanbul, 2012, XXXXII/230-231.

Üzüm, İlyas, "Kaderiyye", *DİA,* İstanbul, 2001, XXIV/65-65.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul, 1997, XV/371-375.

Yazıcı, İshak, "Hakîm es-Semerkandî", *DİA,* İstanbul, 1997, XV/193-194.

Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullâh", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV/311-314.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية والآثار

فهرس الأشعار

فهرس الأعلام

– أ –

– ب –

– ت –

– غ –

– ف –

– ق –

– ك –

– م –

– ن –

فهرس التراكب غير العربية

فهرس الكتب

– ر –

– س –

– ش –

– ص –

– ظ –

– غ –

– ف –

– ي –

فهرس الملل والنحل

فهرس المصطلحات

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ر -

- س -

فهرس المحتويات